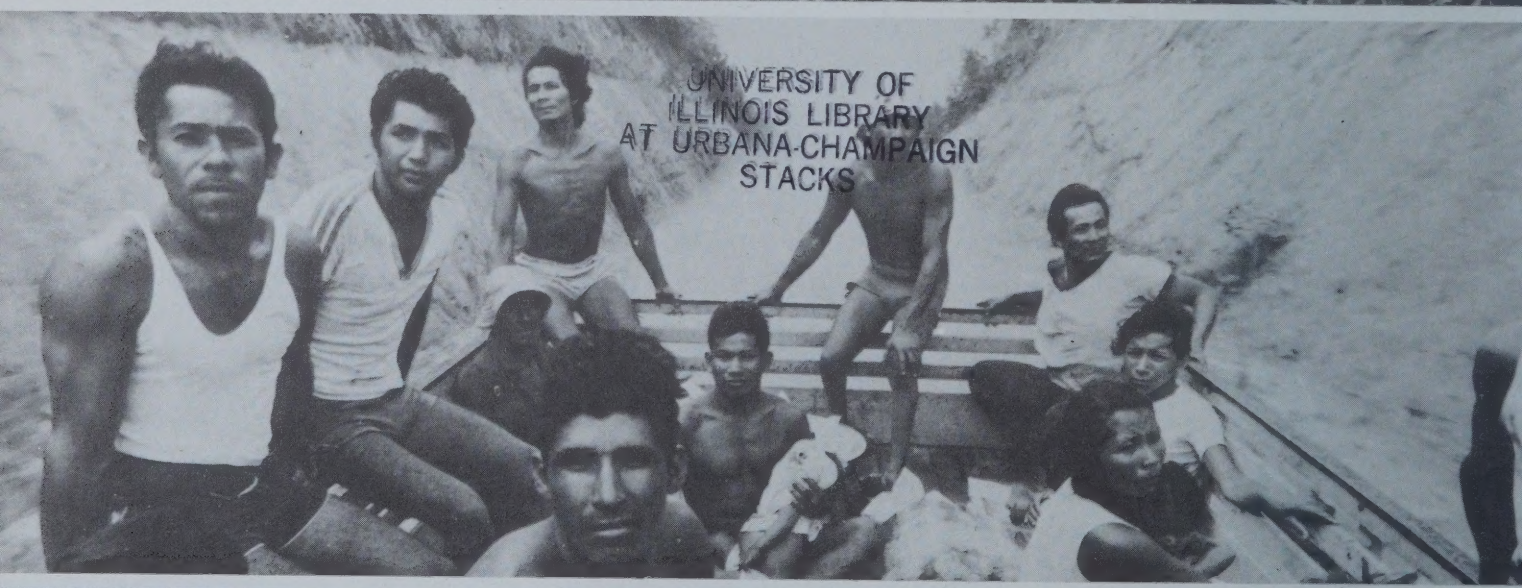
981.00498
P869
v.3

POVOS INDIGENAS NO BRASIL

3 AMAPÁ / NORTE DO PARÁ

Palikur
Galibi do Uaçá
Karipuna
Indios do Juminá
Galibi do Oiapoque
Waiãpi

Wayana-Aparai
Aparai do Jari
Tiriyó
Kaxuyana
Indios do Nhamundá/Mapuera
(Waiwai, Hixkaryana...)

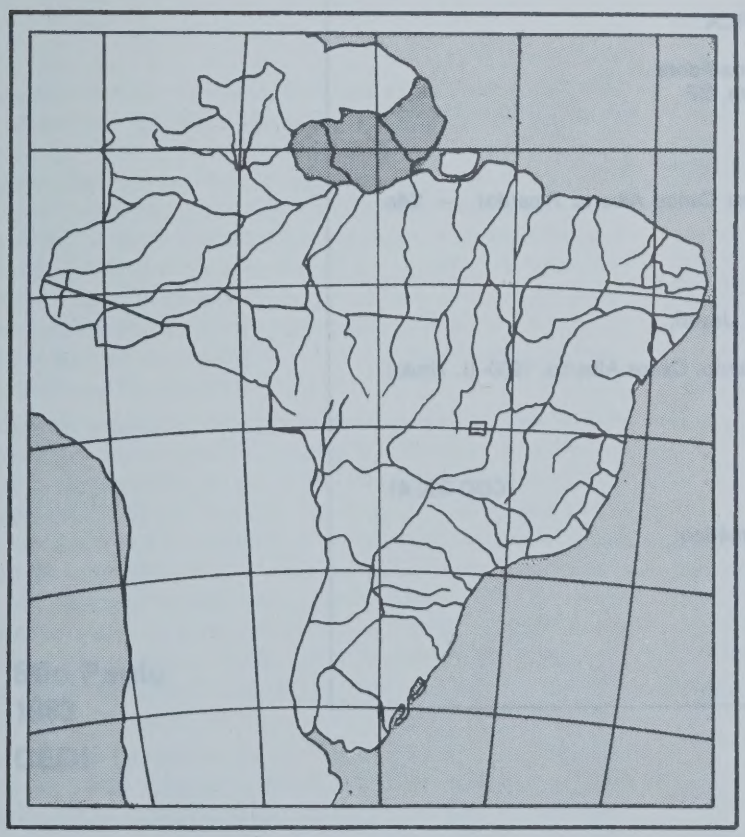


UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
STACKS

Fotolitos da capa e guarda: cortesia de Lasercrom Reproduções Gráficas S/C Ltda.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

3 AMAPÁ / NORTE DO PARÁ



POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Amapá/Norte do Pará
volume 3

Plano da Obra: Povos Indígenas no Brasil é uma obra composta de 18 volumes que sistematiza os resultados de uma ampla *pesquisa-movimento*, envolvendo antropólogos, missionários, indigenistas, índios, fotógrafos, lingüistas, jornalistas, médicos e outros, sobre os povos indígenas que existem hoje no Brasil. Cada um desses volumes contém texto, fotos, iconografias, mapas, documentos, depoimentos e fontes sobre os povos indígenas existentes em cada Área, que são: 1. Noroeste da Amazônia, 2.I. Roraima (lavrado), 2.II. Roraima (mata), 3. Amapá/Norte do Pará, 4. Solimões, 5. Javari, 6. Juruá/Jutaí, 7. Tapajós/Madeira, 8. Sudeste do Pará, 9. Maranhão, 10. Nordeste, 11. Acre/Purus, 12. Rondônia, 13. Oeste do Mato Grosso, 14. Parque Indígena do Xingu, 15. Leste do Mato Grosso/Goiás, 16. Leste, 17. Mato Grosso do Sul e 18. Sul. A edição da obra deverá se estender por um período de dois anos e será completada com a publicação das conclusões e índices em volume(s) separado(s). Prevê-se a sua continuidade, com a atualização permanente das informações e sua divulgação.

FICHA CATALOGRÁFICA

CIP — Brasil. Catalogação-na-Fonte
Câmara Brasileira do Livro, SP

P894 v. 3 Povos indígenas no Brasil / (coordenador geral Carlos Alberto Ricardo). — São Paulo : CEDI, 1983.

Vários colaboradores.
Bibliografia.
Conteúdo: v. 3. Amapá/Norte do Pará; v. 5. Javari.

1. Índios da América do Sul — Brasil. I. Ricardo, Carlos Alberto, 1950- II. Título: Amapá/Norte do Pará.

81-1271 CDD-980.41

Índices para catálogo sistemático:
1. Brasil : Índios 980.41
2. Brasil : Povos Indígenas 980.41
3. Índios : Brasil 980.41
4. Povos Indígenas : Brasil 980.41

Publicação não comercial
Com apoio de ICCO e PPM

Centro Ecumênico de Documentação e Informação

Av. Higienópolis, 983 — CEP 01238 — São Paulo — SP — Brasil
R. Cosme Velho, 98 — fundos — CEP 22241 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

3 AMAPÁ / NORTE DO PARÁ

São Paulo
1983
CEDI

Centro Ecumênio de Documentação e Informação

Coordenação do volume: Dominique Gallois e Carlos A. Ricardo
Colaboradores do volume:
Alan Campbell (ficha-padrão Waiãpi)
Álvaro Silva (ficha-padrão e leitura crítica cap. Karipuna)
Ângelo Machado (fotos)
Antonio Vilhena (informações caps. Uaçá/Oiapoque)
Cinval Cêdo (ficha-padrão Palikur)
Daniel Schoepf (fichas-padrão e leitura crítica cap. Wayana-Aparai, fotos)
Dominique Gallois (redação da 1.ª e 2.ª versões do volume, fichas-padrão Waiãpi e Tiriyó, fotos)
Eneida Assis (fichas-padrão Karipuna e Galibi do Uaçá, leitura crítica caps. Uaçá/Oiapoque)
Expedito Arnaud (leitura crítica e informações caps. Uaçá/Oiapoque, fotos)
Felizardo dos Santos (ficha-padrão Galibi do Oiapoque)
Frederico Oliveira (leitura crítica e informações caps. Uaçá/Oiapoque e Wayana-Aparai, fotos)
Geraldo Lod (ficha-padrão Galibi do Oiapoque)
Henry Stahl (fotos)
Irene Benson (ficha-padrão Waiwai)
José Cândido de Carvalho (fotos)
Jurgen Müller Schneck (fotos)
Lúcia Hussak van Velthem (fichas-padrão Wayana-Aparai, Aparai do Jari, leitura crítica da 1.ª versão, fotos)
Lúcio Flávio Pinto (leitura crítica da 1.ª versão e informações)
Maria da Penha C. de Almeida (informações, fotos)
Nello Ruffaldi (fichas-padrão Palikur, leitura crítica e informações caps. Uaçá/Oiapoque)
Ninho Moraes (fotos)
Pierre e Françoise Grenand (ficha-padrão Palikur, leitura crítica caps. Uaçá/Oiapoque e Waiãpi)
Rebeca Spires (leitura crítica e informações caps. Uaçá/Oiapoque)
René Füerst (fotos)
Simone Dreyfus-Gamelon (informações, fotos)
Sonia Lorenz (fotos)
Vincent Carelli (fotos e participação na redação da 2.ª versão caps. Uaçá/Oiapoque)

Equipe de edição:
Editores de texto: Carlos A. Ricardo, Dominique Gallois.
Colaboração de Vincent Carelli caps. Uaçá/Oiapoque.
Copy: Luiz Roncari
Editora de Arte: Diana Mindlin
Assistente de Arte: Carlos V. Bravo-Villalba e Mauricio Piza
Editor de Foto: Vincent Carelli
Serviços de laboratório: Vincent Carelli e João Paulo Capobianco
Acompanhamento Gráfico: Mauricio Piza
Mapas, diagramas e croquis: Mauricio Piza
Arquivo, Pesquisas Complementares,
Revisão e Índice Onomástico: Fany Ricardo
Colaboração: Airton Pereira da Costa, Cleiton Capelossi, Cristiane Costa, Edin Abumansur, Maria Lúcia B. dos Santos, Nilde B. Balcão, Rita Espinosa, Terezinha de Jesus Chagas Lobato e Vera Masagão.

Consultores para esse volume:
Coleções Etnográficas: Dominique Gallois e Lucia H. van Velthem
Línguas Indígenas: Ruth Monserrat
Situação Fundiária: Alfredo Wagner B. de Almeida
Cooperativismo: Neide Esterci
Saúde: Rubens B. Brando e João Paulo B. Vieira F.º
Etnologia: Julio Cesar Melatti e Eduardo Viveiros de Castro
Etno-história: João Pacheco de Oliveira F.º
Minérios: Agamenon Dantas
Índios na Guiana Francesa: Pierre e Françoise Grenand
Padronização Editorial: Leda Maria V. B. de Almeida

Fotocomposição: Forma Composição Gráficas Ltda.
Fotolito: Fototraço Ltda.
Impressão e Acabamento: Gráfica e Editora FCA

981.00498
P869
v.3

Apresentação

Este volume trata da situação atual dos povos indígenas que vivem no Território Federal do Amapá e no norte do Estado do Pará, próximos da fronteira do Brasil com as Guianas (Ver Mapa Geral *no encarte). Os Palikur, os Galibi do Uaçá e os Karipuna vivem na mesma Reserva do Uaçá, à qual foi dedicado um capítulo especial. Juntamente com os Galibi do Oiapoque e os Índios do Juminá, formam um conjunto, em contraste com os demais povos da Área: vivem em região de várzea e mantêm, desde muito tempo, freqüentes contatos entre si e com a sociedade regional, no Brasil e na Guiana Francesa.*

Os demais capítulos tratam de povos que vivem em regiões de floresta, entre os rios Araguari e Nhamundá, e que se mantiveram isolados por mais tempo: os Waiãpi, os Wayana-Aparai, os Aparai do Jari, os Tiriyó. Os Kaxuyana, embora tenham sua população atual dividida em duas áreas distantes uma da outra, foram tratados num único capítulo. Os Waiwai, Hixkaryana, Xereu, Mawayana, Katuena e Karafawyana (em parte arredios), foram reunidos no capítulo denominado Índios do Nhamundá/Mapuera. Os Waiwai também serão tratados no volume 2.II, referente à Área de Roraima (mata).

Os primeiros contatos da coordenação com os colaboradores da Área (ver lista completa das pessoas e suas contribuições específicas na página anterior) começaram em 1979, com a distribuição de fichas-padrão, acompanhadas de cartas ou de contatos pessoais, solicitando fotos e outras informações recentes.

Em 1981, houve uma tentativa de se dividir o trabalho de redação da primeira versão dos capítulos entre alguns colaboradores, mas por várias razões isso não foi possível. Tal tarefa, iniciada em março de 82, foi realizada integralmente pela antropóloga Dominique Gallois, com base na bibliografia existente, num conjunto de relatórios e fichas bastante desigual e na sua própria experiência de campo restrita, no conjunto da Área, aos Waiãpi (vários meses entre 1977-1983) e a uma visita de 20 dias à Missão Tirió, além dos estudos históricos sobre os índios no Amapá.

Das fichas-padrão enviadas aos colaboradores, muitas não foram respondidas. Até o final da primeira redação, em agosto, as fichas respondidas (nem sempre para cada grupo local) formavam o seguinte quadro, por povo:

	número de fichas por ano da informação					
	(antropólogos)		(índios)		(missionários)	
Palikur	(1)	1979			(3)	1981
Karipuna	(3)	1981	(1)	1979		
Galibi do Uaçá	(1)	1981			(1)	1981
Galibi do Oiapoque			(1)	1982		
Waiãpi	(4)	1980				
	(1)	1976				
Wayana-Aparai	(10)	1978				
Aparai do Jari	(1)	1981				
Tiriyó	(1)	1978				
Nhamundá/ /Mapuera					(1)	1982
Total	22		2		5	

Conforme os capítulos iam sendo redigidos, seguindo os

ítens básicos da ficha-padrão, as lacunas do material disponível — principalmente quanto à atualidade das informações — ficavam evidentes. Recorreu-se freqüentemente à correspondência com os colaboradores, buscando a complementação de informações ou aprofundamento de questões que apareciam apenas indicadas nas fichas. Os relatórios de área (não publicados) também foram fontes valiosas nesse processo, embora custassem um razoável esforço em descobri-los e reuni-los. Ao mesmo tempo foram feitas pesquisas complementares na bibliografia (especialmente em livros importantes e raros) e na imprensa diária, para o período 1970/83.

Essas atividades foram feitas conjuntamente pela equipe de edição e por Dominique Gallois, através de freqüentes contatos e pequenas reuniões — facilitadas pela proximidade física e por sua disponibilidade (voluntária) para o trabalho. Esse estreito relacionamento estendeu-se, com alguns conflitos e tensões, até o final do processo de produção, cuja divisão real *de funções e tarefas está expressa de maneira sintética, e segundo a ótica da equipe de edição, na página de "créditos", mencionada anteriormente.*

Já a distância física entre a equipe de edição e os colaboradores, muitos residentes na Área, em locais de difícil comunicação, ou mesmo no exterior, encompridou o esclarecimento das dúvidas e as necessidades de complementação de informações, atrasando seguidas vezes o fechamento da primeira versão e obrigando um grande número de enxertos.

Aos poucos, os rascunhos dos capítulos foram sendo copidescados, num trabalho demorado (e parcialmente inútil, como se verá mais adiante) para dar clareza e fluência ao texto, padronizando os títulos, subtítulos e citações, passando em seguida para a datilografia. No início de outubro estava pronta a versão preliminar*: 610 laudas, incluindo apenas alguns mapas e croquis e com uma avaliação, em forma de Apresentação provisória, sobre o caráter básico de* compilação de fontes *do volume (mais atualizadas para alguns povos do que para outros).*

Foram feitas 17 cópias integrais dessa primeira versão, das quais 4 ficaram com a equipe de edição, 3 circularam entre os consultores (solicitados pela equipe de edição, conforme suas disponibilidades na ocasião e afinidade com os povos e temas da Área) e 10 foram enviadas aos colaboradores da Área. No caso dos colaboradores residentes no exterior, foram enviadas apenas cópias dos capítulos referentes aos povos que eles conheciam diretamente.

No final de outubro, Dominique Gallois e Vincent Carelli viajaram para Belém, com a finalidade de entrar em contato direto com o maior número possível de colaboradores e ter a ocasião de discutir e registrar suas impressões, correções, acréscimos e ponderações sobre a versão preliminar. Começaram aí as conversas, entre outras, com Eneida Assis (antropóloga da UFPa, com tese sobre as escolas para índios na região Uaçá/Oiapoque), Frederico Oliveira (indigenista, chefe do PI Kumarumã/FUNAI entre 1975-81) e o Pe. Nello Ruffaldi (missionário católico do PIME, há 12 anos com um trabalho itinerante entre os índios da região do Oiapoque, onde é vigário). Com base nessas discussões foi preparada uma pauta de questões a serem colocadas para alguns índios, numa rápida viagem de barco a partir de Oiapoque.

Com as despesas de viagem custeadas pelo CEDI e com o apoio local do Regional Norte-II do CIMI (transporte e alimentação), Carelli, Gallois, Assis e Ruffaldi percorreram juntos, num espaço de 10 dias, a área indígena do Juminá e as aldeias de São José dos Galibi (no rio Oiapoque), Kumarumã (no Uaçá), Tipoca, Tawari e Ukumenê (no Urucauá), Espírito Santo, Santa Isabel e Manga (no Curipi) e, finalmente, o posto de fiscalização "Km 70", na margem da rodovia BR-156.

Em cada uma dessas paradas, foram entrevistadas as lideranças indígenas reconhecidas localmente e outras pessoas que estavam atuando diretamente ligadas às cooperativas e aos trabalhos de educação e saúde. Aproveitou-se para fotografar e conferir os dados sobre a localização, população e assistência sanitária de cada aldeia. Foi a ocasião de receber as observações de Álvaro Silva Karipuna, que havia lido a versão preliminar.

Entre uma aldeia e outra, viajando de barco e, posteriormente, de volta a Oiapoque, ocorreram várias discussões entre os membros da equipe de viagem, nas quais as diferentes visões dos colaboradores, às vezes divergentes, sobre a realidade local, foram anotadas ou gravadas.

Com relação aos capítulos sobre os povos indígenas do norte do Pará, a viagem a Belém trouxe poucas novidades. Frederico Oliveira havia assumido a chefia do PI Tumucumaque há poucos meses e trazia apenas impressões iniciais da situação dos Wayana-Aparai. Quanto aos Tiriyó, a primeira versão foi enviada à missão Franciscana, solicitando colaboração, mas não houve resposta. No Museu Paraense Emílio Goeldi foi possível obter cópias das fotos de Frikel. Sobre os índios do Nhamundá/Mapuera, na mesma época, a equipe de edição conseguiu em Manaus alguns relatórios recentes das expedições de atração da FUNAI na região do alto Trombetas e Jatapú.

Enquanto isso, a equipe de edição coordenava, de São Paulo, a leitura dos consultores e algumas pesquisas complementares (situação fundiária da região, relatórios do SPI, etc.). Os meses de novembro e dezembro foram dedicados à sistematização de todas as contribuições recolhidas, conceituação das modificações a serem introduzidas na primeira versão e início do fechamento *do texto. Esse trabalho foi feito coletivamente pela equipe de edição/coordenação, capítulo por capítulo. No caso dos Wayana-Aparai e dos Aparai do Jari, esse trabalho recebeu a estreita colaboração de Lúcia Hussak van Velthem, levando-se em consideração as sugestões feitas por Schoepf.*

No caso dos Índios do Nhamundá/Mapuera — até então

divididos em dois capítulos (Waiwai e Hixkariana) — o capítulo recebeu nova redação feita por Carlos A. Ricardo. Com pequenas revisões, os capítulos referentes aos povos do norte do Pará puderam chegar mais rapidamente à forma final.

Os capítulos da região do Uaçá/Oiapoque tiveram que ser totalmente reconceituados e reescritos. Havia uma quantidade enorme de informações mais precisas e atualizadas a incluir, assim como alguns depoimentos. Alguns temas ganharam relevância, como a religiosidade atual dos Palikur, os programas de educação e a história da demarcação da Reserva do Uaçá. O movimento de cooperativas pode ser melhor descrito e contextualizado.

No final do ano o trabalho parecia estar no fim. Aguardava-se as informações sobre a situação dos Índios na Guiana Francesa, solicitada aos antropólogos Pierre e Françoise Grenand, aos quais havia sido enviada a primeira versão. Dada a importância que têm para os Índios da região o intercâmbio — em vários níveis — com os parentes e com a população envolvente das Guianas, a equipe de edição julgava indispensável a inclusão de tais informações.

Um endereço errado fez com que as observações, mapas, fotos e demais informações enviadas pelos Grenand demorassem três meses a chegar. No meio tempo, decidiu-se adiar o término dos trabalhos e, com isso, foi possível ainda reescrever o capítulo Waiãpi depois que Dominique Gallois retornou da viagem ao território desses Índios, no mês de fevereiro, como parte do seu programa pessoal de pesquisa. Finalmente, em abril, todo o texto estava terminado, com o descompasso de alguns meses entre uns capítulos e outros. A partir daí foi intensificado o trabalho de composição, revisão e arte-final de todo o material, feito integralmente pela equipe de edição. Esse volume exigiu um trabalho exaustivo e minucioso na confecção dos mapas, croquis, legendas e índice.

Finalmente, a equipe de edição tratou de pautar a introdução geral, buscando sintetizar a situação atual dos povos indígenas e do processo de ocupação econômica e política da Área. Esse trabalho, cuja redação final foi feita por Dominique Gallois e Carlos A. Ricardo e exigiu mais pesquisas complementares, recebeu sugestões especiais de Alfredo Wagner B. de Almeida.

Esse volume 3 é publicado dezoito meses após o lançamento do volume 5, Javari, *o primeiro da série. Pelas próprias características da Área — número e grau de conhecimento acumulado sobre os povos indígenas e entre os colaboradores — trata-se de um trabalho mais complexo e que demandou um grande esforço de redação, coordenação e edição.*

Ao mesmo tempo, estão em andamento, em ritmos e estágios desiguais, os trabalhos de levantamento em várias Áreas. Na seqüência, as atenções da equipe de edição estarão voltadas prioritariamente para os trabalhos de discussão e fechamento do volume 8, Sudeste do Pará, *cuja versão preliminar já está pronta.*

São Paulo, julho de 1983

Siglas

AAGF	Associação dos Ameríndios da Guiana Francesa
AM	Amazonas
AMCEL	Amapá Florestal e Celulose S.A. — Subsidiária da ICOMI
AMN	Arquivo do Museu Nacional
AP	Amapá
BCG	Vacina contra tuberculose
CAN	Correio Aéreo Nacional
CEBEMO	Agência de ajuda ao desenvolvimento do Terceiro Mundo, de origem católica, com sede na Holanda.
CEE	Comunidade Econômica Européia
CEME	Central de Medicamentos
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COAMA	Coordenação da Amazônia/FUNAI
CMO	Colônia Militar de Oiapoque
CPRM	Companhia de Pesquisas de Recursos Minerais
CSN	Conselho de Segurança Nacional
CVRD	Companhia Vale do Rio Doce
DASS	Direction Départementale de L'Action Sanitaire et Sociale
DGPC	Departamento Geral de Planejamento Comunitário/FUNAI
DGPI	Departamento Geral do Patrimônio Indígena/FUNAI
DGO	Departamento Geral de Operações/FUNAI
DNER	Departamento Nacional de Estradas de Rodagem
DNPM	Departamento Nacional de Pesquisas minerais
DOCEGEO	Subsidiária da companhia Vale do Rio Doce
DR	Delegacia Regional/FUNAI
ELETRONORTE	Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A
EPM	Escola Paulista de Medicina
ESP	Jornal O Estado de São Paulo
EVS	Equipe Volante de Saúde/FUNAI
FAB	Força Aérea Brasileira
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNRURAL	Fundo de Assistência e Previdência ao Trabalhador Rural
FSP	Folha de São Paulo
GEBAM	Grupo Executivo do Baixo Amazonas
GT	Grupo de Trabalho
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICOMI	Indústria e Comércio de Minérios
INAN	Instituto Nacional de Alimentação e Nutrição
ITERPA	Instituto de Terra do Pará
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LBA	Legião Brasileira de Assistência
MEAF	Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MEVA	Missão Evangélica da Amazônia
MICEB	Missão Cristã Evangélica do Brasil
MNTB	Missão Novas Tribos do Brasil
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
MPEG	Museu Paraense Emílio Goeldi
ORSTOM-CNRS	Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer Nacionale de la Recherche Scientifique. Centre Nacionale de la Recherche Scientifique
OXFAM	Agência de Ajuda para o desenvolvimento do Terceiro Mundo, com sede em Oxford, Inglaterra.
PA	Pará
PDS	Partido Democrático Social
PI	Posto Indígena/FUNAI
PIA	Posto Indígena de Atração/FUNAI
PIN	Plano de Integração Nacional
PIT	Parque Indígena Tumucumaque
PLANTEL	Agrimensura e Agronomia Ltda.
POLOAMAZÔNIA	Programa de Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia
PQTUM	Parque do Tumucumaque
QG	Quartel-General
RADAM	Projeto Radam/Brasil — Levantamento de Recursos Naturais
RR	Roraima
SEC/AP	Secretaria de Educação e Cultura do Amapá
SIL	Summer Institut of Linguistics
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SUCAM	Superintendência da Campanha de Saúde Pública
SUSA	Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas
TFA	Território Federal do Amapá
UNI	União das Nações Indígenas

Sumário

Introdução I

1 A Reserva do Uaçá 1

Agências de contato direto 2
O "êxodo" para a Guiana 4
A demarcação da reserva e a BR-156 5
Os índios "franceses" 6
O movimento das cooperativas 11
A crise das cooperativas 12
Projetos escolares de 1934 até hoje 14

2 Palikur 18

Nome 19
Língua 19
Localização 19
População 20
Histórico do contato 21
Os Palikur na Guiana Francesa 24
Tutela e assistência 36
Situação atual das terras 39
Fontes de informação 39

3 Galibi do Uaçá 40

Nome 40
Língua 40
Localização 40
População 42
Histórico do contato 42
Modo de vida 46
Tutela e assistência 55
Situção atual das terras 57
Carta ao Presidente da FUNAI (10.11.76) 58
Fontes de informação 61

4 Karipuna 62

Nome 63
Língua 63
Localização 63
População 65
Histórico do contato 66
Modo de vida 68
"A FUNAI é um tubo entupido, volta tudo pra ela. Pro índio só pinga" 68
A festa do Turé 73
Tutela e assistência 77
Situação atual das terras 80
Fontes de informação 81

5 Índios do Juminá 82

Localização 83
População 83
Histórico da ocupação do igarapé Juminá 83
Modo de vida 84
Situação atual das terras 84
Tutela e assistência 85
Fontes de informação 87

6 Galibi do Oiapoque 88

Nome 89
Língua 89
Localização 89
População 89
Histórico do contato 91
Modo de vida 91
Os Galibi na colônia 92
Tutela e assistência 93
Situação atual das terras 93
Portaria n.º 1.369/E de 24/07/82 95
Fontes de informação 97

7 Waiãpi 98

Nome 99
Língua 99
Localização 102
Os Waiãpi na Guiana Francesa 104
População 105
Histórico do contato 108
Modo de vida 112
Tutela e assistência 130
Situação atual das terras 132
Fontes de informação 136

8 Wayana-Aparai 138

Nome 139
Língua 139
Localização 140
População 142
Os Wayana no Suriname e na Guiana Francesa 142
Histórico do contato 144
Modo de vida 152
O artesanato Wayana-Aparai e a Artíndia 162
Tutela e assistência
Situação atual das terras 166
Decreto de delimitação do P.I.T. 167
Fontes de informação 172

9 Aparai do Jari 174

Nome 175
Língua 175
Localização 175
População 175
Histórico do contato 176
Modo de vida 179
Tutela e assistência 180
Situação atual das terras 180
Fontes de informação 181

10 Tiriyó 182

Nome 183
Língua 183
Localização 185
Os Tiriyó no Suriname 185
População 186
Histórico do contato 187
A FAB e os Trinômios 190
Modo de vida 193
Tutela e assistência 206
Situação atual das terras 212
Fontes de informação 213

11 Kaxuyana 214

Nome 215
Língua 215
Localização 215
População 216
Histórico de contato 217
Modo de vida 220
Tutela e assistência 222
Situação atual das terras 222
Fontes de informação 223

12 Índios do Nhamundá-Mapuera 224

Nome 225
Língua 226
Localização 226
População 229
Histórico do contato 231
Modo de vida 238
Tutela e assistência 243
A expansão da sociedade nacional e os Wai-Wai 246
Situação atual das terras 247
Fontes de informação 248

Glossário 250

Bibliografia Geral 251

Índice Onomástico 261

Introdução

A situação atual dos povos indígenas que vivem no Amapá/Norte do Pará, tratada extensamente ao longo dos 12 capítulos deste livro, aparece aqui resumida (ver *Quadro Geral* adiante) e comentada, procurando sua contextualização mais geral no presente e no passado, apesar das parcas informações existentes a respeito dessa *região de fronteira* do Brasil com as Guianas.

Praticamente todos os 14 povos da Área tiveram, nas últimas décadas, um aumento demográfico significativo. Atualmente a população indígena da Área é de 4.220 pessoas, aproximadamente, vivendo em cerca de 45 aldeias, mais próximas da linha de fronteira com as Guianas do que da calha do rio Amazonas, onde se concentram as cidades-sede dos municípios, a maior parte da população não-indígena da região e a presença de órgãos governamentais (ver *Mapa Geral*, no encarte). Nesse total não estão incluídos todos os grupos "isolados" (sobre os quais há poucas informações) e nem a população das aldeias do outro lado da fronteira, com as quais a quase totalidade dos povos aqui tratados, cada qual com seus parentes e afins, mantêm freqüentes relacionamentos (ver coluna das "populações em zonas limítrofes", no *Quadro Geral*).

Do ponto de vista da sociedade nacional, o Amapá e o norte do Pará formam uma área bastante isolada, uma das *últimas fronteiras* do país. Além da comunicação horizontal, por barcos, através do rio Amazonas, a região tem poucas opções no sentido vertical. No extremo oeste da Área, a Rodovia Manaus-Boa Vista (BR-174), tem servido como via de penetração de camponeses e de companhias de colonização que, no entroncamento com a Perimetral Norte, tomam o sentido leste e avançam, ao longo da estrada, na direção das terras ocupadas pelos índios "isolados" do alto Jatapu e Trombetas.

No extremo leste da Área, a rodovia BR-156, que liga Macapá e Oiapoque, cortando a Reserva Indígena do Uaçá, tem sido outra via de comunicação no sentido vertical, mas com fluxo reduzido, uma vez que somente se liga a Belém e ao sul do Pará através de barcos ou aviões.

No sentido leste-oeste, também ao longo do trecho transitável da Perimetral, a partir de Macapá até as fronteiras da área Waiãpi, já existe uma ocupação efetiva com fazendas, madeireiras e algumas bases de garimpeiros.

Nessa região encontra-se, no município de Oiapoque, uma parte dos povos indígenas tratados neste volume, justamente aqueles que mantêm freqüentes contatos, desde muito tempo, com a sociedade nacional. Próximos do litoral, há décadas educando seus filhos em escolas públicas aí instaladas pelo antigo SPI, resistem às várias tentativas dos órgãos públicos de "abrasileirá-los". Continuam buscando alternativas de relacionamento social e econômico com seus afins e com a população não indígena da Guiana Francesa. Na relação com o Estado, conseguiram, nos últimos anos, a demarcação quase integral dos seus territórios. Essa situação foi possível em virtude da luta, por exemplo, dos Karipuna, Palikur e Galibi da região do Uaçá, por uma reserva comum, para cuja aprovação concorreu uma preocupação histórica do Estado brasileiro em "segurá-los do nosso lado da fronteira". Uma vez demarcada, os índios estão abrindo novos núcleos de ocupação e vigilância, para aumentar o controle sobre a reserva.

Os demais povos da Área, entre as bacias do Jari e do Nhamundá, vivem em regiões de mata, ainda mais isoladas e em contato direto unicamente com postos da FUNAI ou missões religiosas (católicas e evangélicas) dedicadas à

QUADRO GERAL DOS POVOS INDÍGENAS DA ÁREA AMAPÁ/NORTE DO PARÁ

POVO	POPULAÇÃO (DATA)	ALDEIAS	AGÊNCIAS DE CONTATO DIRETO	LOCALIZAÇÃO	MUNICÍPIO E POPULAÇÃO (CENSO 1980)	SITUAÇÃO JURÍDICA	POPULAÇÃO EM ZONAS LIMÍTROFES (GRUPOS PARENTES)
PALIKUR	561 (1982)	Flexa Tawari Urubu Ukumenê (PI) Anauá e dispersos	FUNAI SIL* CIMI GOV. TFA	Rio Urucauá na Reserva do Uaçá	Oiapoque (5.314)	parcialmente demarcada (1977-79)	na Guiana Francesa 470 (1980) em 9 aldeias no rio Oiapoque e outros
GALIBI DO UAÇÁ	860 (1982)	Kumarumã (PI)	FUNAI CIMI GOV. TFA	Rio Uaçá na Reserva do Uaçá	Oiapoque	parcialmente demarcada (1977-79)	
KARIPUNA	672 (1981)	Espírito Santo Açaizal Santa Isabel Manga (PI) "Km 70" e dispersos	FUNAI CIMI GOV. TFA SIL*	Rio Curipi na Reserva do Uaçá	Oiapoque	parcialmente demarcada (1977-79)	
GALIBI E KARIPUNA (Índios do Juminá)	61 (1982)	Ilha do Laranjal e Ponta do Kunaná	GOV. TFA CIMI	Ig. Juminá	Oiapoque	sem nenhuma providência	
GALIBI DO OIAPOQUE	23 (1982)	São José dos Galibi (PI)	FUNAI CIMI GOV. TFA	Rio Oiapoque	Oiapoque	Reserva Galibi demarcada pelo dec. 87.845 de de 22.11.1982	na Guiana Francesa, 2002 (1982) em 11 aldeias nos rios Mana, Maroni e Iracoubo
WAIÃPI	295 (1983)	Mariry Araçá Aramirã (PIA) Ytu-açu Taitetu Capoeira	FUNAI SIL* GOV. TFA	Bacias dos rios Amapari, Inipuku e Aroã	Mazagão (21.183)	delimitada por várias propostas desde 1976 desde 1976	na Guiana Francesa 412 (1982) em 5 aldeias no rio Oiapoque
		isolados no ig. Ipitinga e no PIT		Ig. Ipitinga e rio Paru de Leste	Almeirim (33.966)	sem nenhuma providência	
WAYANA-APARAI	233 (1983)	Kaluwoka Payarpan Manha Makwatirimene Nukoy Aldeia Apalai (PI) Pupuliman Ximaliê KulieukuKompta Torkiri Palakalichpan Eliakpiu Maliparpan Ariwémene Xuxuime Kumakarpan Itapeké Xaopá	FUNAI SIL* FAB	Bacia do rio Paru de Leste	Almeirim	Parque Indígena de Tumucumaque — PIT — delimitado pelos decretos 62.998 de 16.7.1968 63.369 de 8.10.1968	no Suriname 150 Wayana (1972) em duas missões nos rios Tapanahoni e Paloemeu na Guiana Francesa 510 Wayana (1980) em 14 aldeias nos rios Litany e Lawa

POVO	POPULAÇÃO (DATA)	ALDEIAS	AGENCIAS DE CONTATO DIRETO	LOCALIZAÇÃO	MUNICIPIO E POPULAÇÃO (CENSO 1980)	SITUAÇÃO JURÍDICA	POPULAÇÃO EM ZONAS LIMÍTROFES (GRUPOS PARENTES)
APARAI DO JARI	10 (1981)	Parukawaré-pata Arikampo-pata	—	Rio Jari	Almeirim	sem nenhuma providência	
TIRIYÓ	329 (1981)	Awiri Acahé Paimeru Pedra da Onça Missão Cuxaré Pacupina	MISSÃO FRANCIS-CANA FAB	Rios Paru de Oeste Marapi e alto Paru de Leste	Óbidos (39.153) 63.369	PIT delimitado pelos decretos 62.998 de 16.7.1968 e de 8.10.1968	no Suriname 376 (1974) em duas missões nos rios Kuruni e Tapanahoni
	algumas famílias na área Nhamundá-Mapuera						
KAXUYANA	110	Missão Tiriyó Akapu	MISSÃO FRANCIS-CANA FAB	Rio Paru de Oeste	Óbidos	PIT (idem)	
	24 134 (1981)	Porteira	SIL*	Rio Nhamundá	Faro (12.991)	delimitação da área Nhamundá-Mapuera proposta 1981	
WAIWAI **	705 (1982)	Ixamná/ Mapuera (PI) isolados no alto Jatapu e Trombetas	FUNAI MICEB	Rio Mapuera	Oriximiná (31.214)	delimitação da área Nhamundá-Mapuera proposta 1981	em Roraima, nos rios Jatapu e Novo
** inclui também os povos Mawayana, Katuena, Xereu, Karafawyana e algumas famílias Hixkaryana.							
HIXKARYANA ***	308 (1981)	Cassauá (PI)	FUNAI SIL*	Rio Nhamundá	Faro	delimitação da área Nhamundá-Mapuera proposta 1981	
*** inclui também famílias Waiwai, Tiriyó, Kaxuyana e Xereu							

(*): em todas as áreas citadas, o SIL deixou de atuar diretamente desde 1976-77; somente na área Waiãpi missionários desta organização voltaram a partir de janeiro de 1983.

"obra civilizadora". A política dessas agências de contato direto tem sido, ao longo do tempo, a de *concentrar* os índios em alguns pontos, para facilitar sua tarefa de atendimento.

Ressalte-se, entretanto, que em *todos os casos* aqui registrados, após períodos mais ou menos longos de concentração em determinados pontos (postos, sede da missão, etc.) e por motivos diversos (organização social tradicional, problemas de devastação ecológica ou dificuldades de subsistência, dissenções internas ou com a agência, estratégia de maior controle sobre o território...) os índios têm recusado esse padrão e, hoje, estão voltando à dispersão espacial de várias aldeias.

Concorre para essa situação de "insucesso" do padrão de concentração pretendido pelas agências de contato, a própria insuficiência de recursos humanos e materiais que elas destinam a essas áreas de difícil acesso e consideradas não-prioritárias.

Basta notar o reduzidíssimo número de Postos Indígenas que a FUNAI mantém na região, em comparação com o número de aldeias e a extensão das áreas. Mas essa tem sido a lógica que a política indigenista oficial tem seguido em outras regiões do país: só intensifica sua atuação localizadamente, sob pressão dos índios, em situações de conflito consumado, ou como decorrência de processos "macro" de ocupação econômica das chamadas "novas áreas" (hidroelétricas, rodovias, projetos de colonização, mineração, etc.).

Também por isso o futuro próximo dos povos indígenas da Área só pode ser melhor avaliado, levando-se em consideração o movimento e o sentido atual da ocupação da região pelas frentes de expansão da sociedade nacional.

A Fronteira Norte: potencialidades e ocupação efetiva

O esforço realizado pela equipe de edição para reunir as informações, poucas e dispersas, que permitissem montar um quadro mínimo e atual da ocupação econômica da Área resultou em três destaques, além do já mencionado isolamento: trata-se de uma área com enormes potencialidades (especialmente riquezas minerais), mas ocupada efetivamente somente nas bordas e sobre a qual recai um programa do governo federal, com o objetivo de controlar artificialmente as possibilidades de ocupação do que ele considera um "espaço vazio" (menos de 1 habitante por km^2).

Além das jazidas de bauxita, no rio Trombetas, e de manganês, na Serra do Navio, que atraíram para a Área dois grandes empreendimentos pioneiros (a Mineração Rio Norte S.A. e ICOMI, respectivamente) e em torno dos quais, no ano de 1974, o POLOAMAZÔNIA programou a integração de várias atividades econômicas adicionais (agropecuária, hidroelétrica e extração de madeira), mais recentemente têm sido anunciadas novas jazidas, sobre as quais vivem boa parte dos índios da região. A "Província Mineral do Mapuera", identificada pelas pesquisas da CPRM, abrange parte do Território de Roraima e dos Estados do Pará e Amazonas (ver *Mapa Geral*) e é constituída principalmente por uma jazida de cassiterita, com produção estimada em 60 milhões de toneladas (ESP: 18 e 19, fev. 1982). Outra província mineral, situada no interflúvio Paru-Jari, tem a mesma formação geológica de Carajás e, por isso, foi denominada "Nova Carajás" (ESP: 02, jun. 1982 e O GLOBO: 12, jun. 1982). A divulgação dessas descobertas teve como corolário o aumento da atividade de garimpo e dos pedidos de autorização de pesquisas e lavra, por parte de empresas de mineração.

Existem atualmente na Área mais de dez zonas ativas de garimpo, das quais se extrai cassiterita, tantalita e, sobretudo, ouro (Santos: 1981; Lastri e Nardi: 1982 e Gallois: 1983, ip). Todas se situam nas proximidades ou dentro de áreas indígenas (ver *Mapa Geral*). Essa garimpagem manual, tradicional na região, funciona na base da subordinação de trabalhadores braçais a um sistema de aviamento controlado por um patrão e, via de regra, antecede e acaba atraindo as pesquisas mineralógicas patrocinadas por empresas (públicas e privadas).

Mas, como se verá mais adiante, embora existam esses focos de "garimpagem espontânea" e tenham sido concedidas algumas autorizações solicitadas por empresas, a intenção básica do governo federal é a de preservar essas jazidas — cujo potencial ainda não foi totalmente inventariado — como "reservas".

Continuam ativas também outras frentes extrativistas, aliás as primeiras que adentraram a região e encontraram os índios. Durante muito tempo, o extrativismo vegetal (especialmente da balata, no Rio Paru, da seringa, no Jari, da castanha, no Trombetas e Jari, e do caucho, nos campos do Tumucumaque) foi uma das principais fontes de riqueza da região, mas hoje está em franca diminuição (Pinto, L. F.: 1982, ip). Duas grandes reservas de madeira ("florestas de rendimento"), aparecem nos mapas do RADAM: a "Floresta Nacional do Trombetas" e a "Floresta Nacional do amapá" (ver *Mapa Geral*), com evidentes superposições a áreas indígenas. Mas também nesse setor, a intenção atual do governo federal não favorece o modelo de exploração por "contratos de risco" com empresas estrangeiras; ao contrário, parte dessas áreas estão sendo destinadas a outras atividades, como no caso da "Floresta Necional do Amapá", onde a SUDAM aprovou recentemente um projeto de pecuária (Pinto, L. F.: 1982, ip). A extração de madeira, no momento, limita-se aos projetos implantados antes da criação do GEBAM, em 1980, especialmente no caso da Jari Florestal, que desmatou imensas áreas para plantar florestas homogêneas de pinus e gmelina, destinadas à fabricação de celulose e da AMCEL, subsidiária da ICOMI, que também iniciou atividades similares e em maior escala.

Em termos de "fronteira agrícola", a ocupação se dá tam-

bém ao longo dos cursos médios e baixos dos rios e das poucas estradas existentes, formando um cinturão ainda tênue ao redor e, em vários casos, à distância das áreas indígenas.

Existe uma população rural formada por pequenos agricultores de subsistência como, por exemplo, nas proximidades dos grandes projetos: 4 mil trabalhadores rurais demitidos pela Jari Florestal em 1980 se instalaram em áreas contíguas e no Paru-Cajari, vivem mais de 2 mil famílias de "caboclos", ali instaladas há várias décadas (Almeida, A. W. B. de: 1981).

Em termos da estrutura fundiária dos municípios do norte do Pará, nos quais estão as áreas indígenas, um levantamento feito junto às prefeituras revelou um número reduzido de imóveis rurais grandes devidamente cadastrados. Em Óbidos, existem apenas 8 imóveis nessas condições, a maioria entre 2 e 4 mil hectares e apenas um com cerca de 11 mil. Em Faro são apenas 3, em Oriximiná, 12, e em Almeirim 25, dos quais 12 estão registrados em nome da Jari Florestal e Agropecuária Ltda., totalizando cerca de 512 mil hectares.

Já para os municípios do Território Federal do Amapá, onde o número de propriedades cadastradas é bem maior, três delas merecem destaque, embora se situem distantes das áreas indígenas: a Jari Florestal, a Agro-Industrial do Amapá (cujas situações atuais são caracterizadas adiante) e a Agro-Pecuária Rio Cajari (com nove imóveis, totalizando cerca de 270 mil hectares), todas no município de Mazagão. Ainda merece menção a Fazenda União, com 2.500 hectares e situada na Perimetral Norte, próxima da área dos Waiãpi.

O Governo Federal e o "fechamento antecipado" da fronteira norte.

O terceiro destaque, mencionado anteriormente, sobre a tentativa de controle, por parte do Governo Federal, do processo de ocupação do Amapá e Norte do Pará, requer uma atenção especial, sobretudo no que diz respeito ao futuro próximo dos povos indígenas da região e de seus territórios.

Em 1980, pelo decreto nº 84.516 de 28 de fevereiro, o Governo Federal criou o GEBAM, num contexto de medidas destinadas a fortalecer a sua presença com relação aos problemas agrários da Amazônia. Com sua área de atuação circunscrita geograficamente somente aos municípios de Almeirim (PA) e Mazagão (AP), o GEBAM, como o GETAT, subordinado diretamente à Secretaria Geral do CSN, de onde recebeu seu presidente, Almirante Roberto Gama e Silva, funcionou, à primeira vista, "como um órgão que coordena entidades que atuam na região e como uma agência de assessoramento ao CSN. (Almeida, A. W. B. de: 1981, 5).

De imediato, tratou de disciplinar as relações entre duas grandes empresas estrangeiras, que se apoderaram de enormes extensões de terras devolutas federais, e o Governo. A "nacionalização" do Projeto Jari e a desapropriação dos 580 mil hectares da Agro-Industrial do Amapá S.A., da qual uma pequena parte foi destinada ao assentamento de 500 famílias de colonos, já indicavam o fôlego do programa de controle do Governo Federal sobre a região.

Aos poucos, as atribuições do GEBAM foram sendo redefinidas, seus poderes ampliados, passando "de uma função meramente consultiva para uma esfera de aplicação dos resultados de suas investigações e estudos" (idem, 16), incluindo possibilidades de estabelecimento de convênios entre órgãos e entidades públicas, para a execução de atividades como: desapropriações, colonização ou estudos geológicos, agora em toda a margem esquerda do baixo Amazonas.

Trata-se, como já se viu, de uma região com razoável estoque de terras disponíveis, em grande parte incorporadas ao domínio da União e com grandes riquezas minerais e vegetais, na qual o Governo Federal tenta se antecipar, fechando a fronteira a uma possível frente camponesa espontânea, que transponha o rio Amazonas, formada por "uma parcela do contingente de posseiros e trabalhadores rurais (...) que vêm sendo expulsos, por métodos implacáveis, das terras em que cultivam na Pré-Amazônia Maranhense, no Sudeste do Pará, no Norte de Goiás, etc." (idem, 22).

Esse *fechamento antecipado da fronteira* estende-se também às atividades de mineração: o GEBAM recusou, por exemplo, 500 pedidos de autorização para pesquisas na área do Paru-Jari, por parte de empresas privadas, reservando para si tal tarefa (ESP: 18 mar. 1983).

Com a criação do MEAF (agosto, 1982), ao qual tanto o GEBAM, como o GETAT e o próprio INCRA passaram a estar subordinados, é que a perspectiva de controle da "fronteira norte" pelo Governo Federal se tornou plena e ampliada. As competências atribuídas ao novo ministério, cuja institucionalização ainda está por vir, englobam desde a chamada "regularização fundiária" (incluindo as terras indígenas, subtraídas da competência da FUNAI pelo decreto nº 88.118, de 23.02.83, da Presidência da República e a portaria nº 002, de 17.03.83, do MINTER e MEAF) até as "relações internacionais" com países limítrofes.

A preocupação com a soberania nacional nessa região de fronteira com as Guianas tem sido uma constante histórica e os intentos federais para fortalecê-la nem sempre aconteceram conforme o planejado. No passado recente, por exemplo, o Governo Federal, no início dos anos 70, falava da Rodovia Perimetral Norte, então em fase de planejamento, como um *arco de proteção para o norte do Brasil*, ao longo da qual se instalariam núcleos de colonização, depois que os índios encontrados pelo caminho fossem contatados por "frentes de atração" da FUNAI.

Esse programa, no qual os índios apareciam como meros "obstáculos", basicamente fracassou. Hoje em dia, o go-

verno não fala mais em retomar a construção da estrada (paralisada em 1977), reduzida a pequenos trechos, nas extremidades da Área e que permitem apenas um trânsito precário e uma ocupação um tanto "desordenada", se comparada com as pretendidas "agrovilas". Mas permanece, entre os setores militares, a preocupação com a defesa da chamada "fronteira morta" do norte do Pará, onde não há cidades, não há vilas e nem quartéis militares (FSP: 03 mar. 1983). O General Danilo Venturini, atual Ministro Extraordinário para Assuntos Fundiários e Secretário Geral do CSN, atualizou essas preocupações em viagem que fez ao Suriname, no mês de abril de 83, cercada de sigilo. Pelas poucas informações que circularam na imprensa, foi uma tentativa de neutralizar a "influência cubana" na região.

A propósito, vieram à tona as preocupações com a fragilidade da estrutura de defesa militar numa região em que, além do mais, a Venezuela, a Guiana e o Suriname mantêm litígios de fronteira entre si. Nesse contexto, foram enviados para a fronteira com o Suriname, quatro pelotões de fuzileiros (FSP: 18.04.1983), provavelmente aproveitando a infra-estrutura já instalada pela Missão Tirió/FAB.

É importante ressaltar que a essa nova configuração burocrática da questão fundiária e das relações internacionais na fronteira norte, marcada pela concentração suprema do poder a nível federal, sob comando direto dos setores militares e com propósitos de controlar, antecipando-se, a ocupação da região, estará subordinada a questão da demarcação das terras indígenas. Até o momento, todavia, não houve, por parte desses mesmos setores e órgãos federais empenhados no controle da área, qualquer menção pública à presença dos vários povos indígenas aí existentes e de seus territórios de ocupação, e de sua mobilidade nos relacionamentos freqüentes que mantêm do outro lado da fronteira.

Da colonização à assistência

A partir do quadro atual caracterizado acima, e examinando as poucas fontes sobre o passado das relações dos povos indígenas do Amapá e norte do Pará com os processos de ocupação econômica e controle político da região pelas metrópoles no período colonial e, posteriormente, pelos Estados nacionais em cena, pode-se formular o seguinte resumo.

Os povos que habitavam o litoral do Amapá e a região do delta do Amazonas, porta de entrada para a colonização portuguesa na Amazônia e a "fronteira" a ser controlada pelas metrópoles em disputa, entraram em contato direto com as frentes de colonização já no século XVII. De toda a região compreendida neste volume, o trecho do litoral do Amapá, associado à região das ilhas do delta, foi a única área onde, historicamente, se tentou implantar planos de colonização que se baseavam diretamente na presença do indígena, alternadamente visto como aliado ou inimigo. Destes dois tipos de relacionamento e das reações dos índios — aliança, guerra, rebeliões e migrações —, resulta o extermínio ou afastamento dos povos autóctones de toda a área litorânea.

Somente os atuais índios do baixo Oiapoque e Uaçá podem ser considerados descendentes dos antigos habitantes do litoral, embora sua composição étnica tenha se modificado através de processos de fusão e sua área de ocupação se limite a uma zona de refúgio em relação ao antigo domínio que exerciam sobre toda a costa do Amapá e das Guianas.

Nas primeiras décadas da conquista, as relações entre índios e europeus foram pacíficas, baseadas em contatos intermitentes com irlandeses, holandeses e franceses que aportavam na área em busca de urucu, gomas, madeiras e peixe-boi. Uma mudança radical operou-se no relacionamento entre índios e europeus, quando estes implantaram feitorias e colônias, utilizando os índios nas plantações. Os Galibi, por exemplo, impediram 5 tentativas de implantação de uma colônia pelos franceses na região de Caiena, entre 1570 e 1670 (Grenand, P., 1979). Na região do Amapá, os índios continuaram aliados a um ou outro grupo de europeus, enquanto durou a competição entre estes para o domínio da área; contra eles eram mandadas expedições punitivas, resultando em descimentos para os aldeamentos próximos de Belém. Os povos implicados nestes conflitos eram os Tucuju, Maraon, Aroaqui, hoje todos extintos (Reis, 1947). Os índios Aruã impediram, até o final do século XVII, a fixação dos portugueses na área, através de uma guerra direta na qual foram apoiados pelos franceses (Reis: 1947; Hurault: 1972). A resistência dos índios explica em grande parte o insucesso do primeiro plano oficial de colonização da área: a criação, em 1639, da Capitania do Cabo do Norte.

Com a instalação dos primeiros aldeamentos missionários em Marajó, na segunda metade do século XVII, viabilizava-se a concentração da mão-de-obra indígena, sobre a qual se construiria a colonização da região. A partir de Marajó, cabeça de ponte para a penetração no litoral do Amapá, expedições militares e missionários fizeram o reconhecimento dessa área, para entrar em contato com os índios, ganhar sua confiança e assim "garantir a soberania nacional" (Reis: 1949, 30). Os índios reduzidos nas poucas missões que foram instaladas no litoral do Amapá durante o século XVIII, também novamente impediram a fixação destas bases e a concretização dos planos de colonização. Levantaram-se em uma série de rebeliões, a mais citada na aldeia Tabarapixi, próxima do Araguari (Reis: 1947, 86). Valendo-se das antigas alianças com franceses que comerciavam na área, a maioria dos Maraon e Aruã aldeados migraram para a Guiana Francesa, onde foram fixados nas missões jesuítas. As expedições punitivas, os "destacamentos volantes" e "tropas de guarda-costa" lançados pelos portugueses nessa área provocam deslocamentos em massa por parte dos índios que se refugiam, seja na Guiana Francesa, seja ao norte do Amapá (Hurault: 1972, Gallois: 1980). Nessa área reuniram-se os remanescentes

dos grupos do litoral, formando a atual população indígena do Uaçá. Ficaram relativamente isolados nessas áreas até o final do século XIX, incrementando contatos entre ambos lados da fronteira, sem que as políticas nacionais interferissem neste relacionamento. Após a resolução do contestado franco-brasileiro do Amapá e a instalação do SPI, no final da década de 30, tenta-se novamente impedir o trânsito dos índios entre suas áreas de ocupação no norte do Amapá e sul da Guiana Francesa. Como fica demonstrado nos capítulos adiante, essas tentativas fracassaram, o trânsito vertical continuando intenso até hoje.

* * *

A calha do baixo rio Amazonas, entre Almeirim e Faro, é um enorme vazio em termos de população indígena. Inexistem informações sobre a ocupação indígena nessa área antes da instalação de aldeamentos missionários, durante os séculos XVII e XVIII. As primeiras notícias já se referem aos descimentos para aldeamentos situados na beira do rio Amazonas e que constituem as sedes dos atuais municípios. Esses descimentos eram feitos somente no curso baixo dos afluentes do Amazonas, até onde as cachoeiras não impediam a navegação, e atingiam povos que provavelmente tinham afinidades com os que atualmente vivem no curso alto dos mesmos rios. Os Wabui e Parukoto aldeados em Faro, por exemplo, seriam parentes dos atuais Waiwai e Hixkaryana (Frikel: 1958); os Aracaju e Apamã reunidos em Almeirim teriam afinidades com os índios Aparai (Gallois: 1980c). Como não havia por parte da Metrópole, nesse trecho do baixo Amazonas, um projeto de colonização, a não ser a defesa da calha por fortificações, não houve, durante o período colonial, penetração vertical no sentido Sul/Norte, a partir desses povoamentos da margem do rio. Os índios aldeados constituíam reservatório de mão-de-obra, freqüentemente transferidos para áreas de colonização — Marajó, Belém — e utilizados na construção e manutenção das fortificações. Como a extinção era muito rápida nessas aldeias, os contingentes indígenas eram repostos através de novos descimentos; como os cursos altos dos afluentes do Amazonas eram inacessíveis na época, foram descidos para as aldeias desse trecho do baixo Amazonas povos de outras áreas, tanto do rio Negro como da margem sul do Amazonas.

Os viajantes do final do século XVIII e início do século XIX (Fonseca: 1749, São José: 1763, Noronha: 1768 e Hartius: 1823) já se referem à decadência destas povoações onde sobreviviam poucos indígenas e que já haviam perdido sua identidade como etnias e formariam a base da população cabocla dos núcleos atuais.

* * *

Os povos indígenas que vivem hoje no "miolo" da Área examinada neste volume, entre as bacias do Jari e do Nhamundá, permaneceram aparentemente "isolados" até muito recentemente. No entanto fica claro que se trata apenas de remanescentes, ilhados em zonas de refúgio após uma longa experiência de contato. Em alguns casos, mantêm relacionamento, verticalmente, com seus parentes do outro lado da fronteira, mas perderam contato entre si no sentido horizontal, sendo suas áreas de ocupação separados por áreas vazias.

A atuação direta do Estado brasileiro — através de postos FUNAI ou da FAB associada a missões religiosas — data de apenas duas décadas; no momento de sua implantação, essas agências já encontraram os diferentes povos com efetivos demográficos reduzidos que haviam, em função disto, remanejado seu padrão de ocupação tradicional, através do processos de concentração e fusão intertribal localizados.

Pelo que se pode reconstituir das poucas fontes antigas, este padrão tradicional consiste numa ocupação extensiva ao longo de bacias fluviais, onde cada povo se subdivide em um certo número de grupos locais, com uma rede de relacionamento intertribal muito complexa, interligando, em cadeias sucessivas, todos os povos da Área (ver também, para o período mais recente, nos itens "Histórico do contato" e "Modo de vida" dos capítulos específicos). Este padrão de ocupação extensiva foi se modificando já no período colonial, a partir de uma seqüência de contatos indiretos e depois diretos com as frentes de colonização. Durante o século XVIII, enquanto os povos do litoral da Guiana e do Amapá reagiam diretamente — através de guerras, rebeliões e migrações — à fixação das nações colonizadoras na Área, os povos do interior defrontavam-se com os efeitos indiretos desta situação. Num primeiro momento — entre 1720 e 1780 — os índios do interior da Guiana e do Amapá viram-se às voltas com expedições de preação de índios do litoral, armados pelos holandeses, franceses ou portugueses. Assim, uma facção dos Galibi, conhecidos como Taira, atacava os assentamentos Emerillon e Wayana do alto Maroni (Grenand, P.: 1979); no Amapá, expedições de "índios portugueses" assaltavam os habitantes do alto Oiapoque e alto Cassiporé (Froidevaux: 1894). O jogo das alianças entre os diferentes povos que se associavam e se concentravam em posições defensivas contra estes ataques desencadeou uma série de conflitos intertribais, que prosseguiram até a primeira metade do século passado. A compressão em áreas de refúgio aumentou com a chegada de fugitivos das missões do baixo Amazonas. Em particular os Waiãpi, originários do baixo Xingu, tiveram que ganhar um espaço nesta área, através de guerras contra grupos locais Wayana e Upurui ('Gallois: 1980c).

Num segundo momento, os índios do interior entram em contato direto com frentes extrativistas que provinham de Caiena, do baixo Oiapoque ou do baixo Amazonas. Esses contatos esporádicos foram quase sempre pacíficos e inclusive procurados pelos índios, para obter instrumentos de ferro. Na região do Tumucumaque, o papel fundamental na divulgação destes objetos cabe aos negros refu-

giados Djuka e, sobretudo, Boni. Eram escravos fugitivos das plantações do litoral da então Guiana Holandesa que, entre 1690 e 1790, se organizaram em grupos tribalizados, com comunidades muito numerosas no curso do alto Maroni e na parte central do atual Suriname. Instituídos como intermediários, esses negros mediaram até o início do século XX todas as relações dos índios do Norte do Pará com as colônias holandesa e francesa (Gallois: 1980c). Na bacia do Trombetas, ocorria o mesmo processo, os índios procurando contato com escravos fugitivos que haviam instalado um quilombo no curso médio do rio (Frikel: 1970). De modo geral, todos os povos da área modificaram seus assentamentos em função das possibilidades de comércio com escravos fugitivos ou diretamente com comerciantes e colonos. Nessa fase ocorre concentração ao longo das baciais fluviais mais importantes, acessíveis para os extrativistas e comerciantes.

As frentes extrativistas, especialmente para coleta de borracha, balata, castanha e posteriormente garimpos, no século XIX já passam as barreiras naturais — essencialmente cachoeiras do curso médio dos rios — e entram em contato esporadicamente com os índios Wayana, Aparai, Kaxuyana, Waiãpi. Como conseqüência direta, a propagação de doenças atinge quase todos os povos, dizimando aldeias inteiras. Os remanescentes se juntam, e, através de processos de fusão, ocorre novo remanejamento dos povos — territorial e étnico —, em função das baixas demográficas; muitas áreas são desocupadas, os remanescentes procurando maior isolamento no curso alto dos rios e igarapés. No final do século passado, Crevaux (1883) e sobretudo Coudreau, H. (1893) retraçam um quadro alarmante do efeito do alastramento de doenças na área. Estes contatos intermitentes prosseguem durante a primeira metade do século XX, intensificando-se na região do Jari e do Paru. Os viajantes que percorrem a área nesse período constatam o mesmo processo de despovoamento, os pequenos grupos de remanescentes separados por grandes áreas vazias (Frikel: 1958; Fock: 1963; Aguiar: 1942). Quando as agências de contatos diretos se instalam na Área, sucessivamente: FAB/Missão Franciscana, no recôncavo do Tumucumaque, bases do SIL e postos da FUNAI no resto da Área. Então opera-se novamente um movimento de concentração em torno desses postos. Por motivos diversos, este padrão concentrado não deu certo, os índios atualmente voltando a uma ocupação dispersa, numa área que até agora permaneceu praticamente vazia. Os Wayana-Aparai do Paru de Leste, por exemplo, concentraram a maior parte de sua população durante alguns anos em volta do posto onde atuavam a FAB, o SIL e a FUNAI, numa zona pouco propícia para a agricultura. O esgotamento da caça e da pesca, aliado à insuficiência no atendimento de saúde propiciado nesse posto, fez com que os índios voltassem ao padrão tradicional de ocupação, chegando às 18 aldeias atuais.

No caso dos Waiãpi, vários fatores contribuíram para a resistência ao padrão concentrado: estrutura sócio-política, necessidade de garantir a subsistência, e reação à ocupação por garimpeiros das áreas temporariamente desativadas.

Entre os Waiwai do Mapuera ocorrem atualmente dois processos com sentido inverso: de um lado, as expedições de atração dos "Karafawyana isolados" pelos "índios da missão" (empreendimento encampado pela 1ª DR/FUNAI e, por outro lado, iniciativas de construção de novas aldeias em áreas não esgotadas pela concentração da população. Já no Nhamundá, a reorganização das aldeias parece estar ocorrendo mais por razões étnicas, de diferenciações no interior de uma população conhecida externamente apenas pela denominação Hixkaryana, nome próprio apenas do povo ali majoritário.

O caso dos Tiriyó ressalta a inadequação do padrão concentrado, mesmo quando há recursos e infra-estrutura por parte da agência de contato. Ali, apesar da introdução de novas técnicas agrícolas, inclusive da mecanização, roças abertas lado a lado, durante anos, impediram a reconstituição da floresta; a caça e a pesca diminuíram. Aliado a isto, o aparecimento de dissenções indígenas com relação aos programas da missão, fez com que os Tiriyó, concentrados por mais de 15 anos em torno da Missão Franciscana, recuperassem atualmente antigos sítios e criassem novas aldeias.

Algumas recomendações

Diante do quadro traçado nesta introdução e das situações específicas detalhadas nos capítulos a seguir, seria importante, para o futuro dos povos indígenas da Área do Amapá e Norte do Pará e para a orientação das políticas de setores e agências da sociedade nacional interessados em apoiá-los na conquista e defesa de direitos básicos permanentes, levar em consideração o conjunto de recomendações abaixo enumeradas.

Trata-se de algumas recomendações, apenas relativas à questão das terras e ao direito à mobilidade espacial, sobretudo no sentido vertical, incluindo o trânsito através das fronteiras internacionais.

1. Para a *Reserva do Uaçá*, que inclui os Palikur, Galibi do Uaçá e Karipuna, existe uma série de reivindicações dos próprios índios: concluir o processo de demarcação no limite sul e noroeste da área (ver planta no cap. "A Reserva do Uaçá"); concluir as obras de infra-estrutura nos postos de fiscalização — nas cabeceiras dos rios Curipi, Urucauá e Uaçá — e término do pagamento da indenização devida aos índios pelo Governo do TFA, pela passagem da rodovia BR-156 dentro da reserva. À redução urgente das pendências de limites, dever-se-ia seguir a homologação por decreto oficial da demarcação.

2. No caso dos Karipuna e Galibi que vivem no igarapé *Juminá*, seria necessário inicialmente um levantamento do histórico da ocupação da área, com atenção especial à fazenda conhecida localmente pelo nome de sua proprie-

tária, Dna. Maria do Carmo, que se considera com direitos de posse sobre a Ilha do Laranjal, onde está assentada a aldeia dos Galibi. Com base nesse estudo e consultados os índios, seria possível a formulação de uma proposta adequada de demarcação.

3. Sobre a *Reserva Indígena dos Galibi do Oiapoque* (ver planta da área no cap. correspondente, acompanhada do decreto e memorial descritivo) não há, no momento, nenhuma recomendação especial.

4. Apoiar a proposta de demarcação da *área Waiãpi*, registrada nesse volume como "Proposta Gallois/83" (ver mapa no cap. correspondente), construída com base num minucioso levantamento feito a partir de limites formulados pelos próprios índios: o perímetro deveria incluir as bacias (cabeceiras inclusive) do rio Inipuku e igarapé Aroã, o alto rio Tucunapi e o igarapé Onça. Uma vez assim definida juridicamente, ainda que somente a nível de delimitação, dever-se-ia pleitear a retirada da Mineração Monte Negro, no alto Inipuku, parte norte da área.

5. No caso dos *Aparai do Jari*, um pequeno grupo de 10 pessoas, há vários anos separada dos seus parentes que vivem no Paru de Leste, se deveria consultar e, quem, sabe, propiciar um encontro e daí sacar perspectivas para o futuro.

6. Como boa parte das aldeias *Wayana-Aparai* se encontra fora dos limites do *Parque Indígena do Tumucumaque*, seria importante a interdição das áreas realmente ocupadas e incluí-las, posteriormente, nos limites da demarcação do PIT, da qual não se tem nenhum sinal até o momento. De qualquer modo a demarcação deveria garantir um território contínuo, até a linha de fronteira internacional, para que os índios possam continuar se relacionando com seus parentes na Guiana Francesa.

7. A demarcação do *Parque Indígena do Tumucumaque*, conforme os limites existentes (dec. nº 63.369 de 08.10.68) seria adequada para o caso dos *Tiriyó*, incluindo as possibilidades de visitas aos parentes no Suriname.

8. *Os Kaxuyana*, que vivem separados em duas áreas — uma no PIT e outra no Nhamundá/Mapuera — a 300 km de distância uma da outra, embora estejam reunidos no capítulo 11 desse volume, deveriam ser consultados e apoiados nas suas intenções de visitas mútuas.

9. Finalmente, com relação aos índios do *Nhamundá/Mapuera*, seria importante apoiar a proposta de delimitação apresentada à FUNAI e registrada nesse volume como Almeida: 1981, que consiste em uma área ampla e contínua que abriga os vários povos que residem em duas concentrações básicas (Cassauá e Yxamná). No caso dos "isolados" do alto Trombetas e Jatapu, dever-se-ia pleitear uma interdição da área, a suspensão das atividades de pesquisa e lavra de minerais.

FONTES DE INFORMAÇÃO

Aguiar, 1942*
Almeida, A. W. de, 1981
Coudreau, H., 1893
Creveaux, 1883
ESP. 18 e 19, fev. 1982; 2, junho 1982; 18, março 1983
FSP, 03, março 1983
Fock, 1963
Frikel, 1958, 1970
Froidevaux, 1894
Gallois, 1980c
Grenand, P., 1979
Hurault, 1972
Lastri e Nardi, 1982
O Globo, 2, jun. 1982
Reis, 1947, 1949
Santos, 1981

Família Galibi, da aldeia Kumarumã, em visita à cidade de Oiapoque (foto Vincent Carelli, 1982).

1 A Reserva do Uaçá

Este capítulo especial caracteriza sumariamente as relações históricas e atuais entre os Palikur, Galibi e Karipuna, povos que vivem na bacia do rio Uaçá e, sobretudo, descreve o processo recente de demarcação da Reserva do Uaçá. São tratados também alguns aspectos mais recentes da atuação das agências de contato direto com os índios da região, especialmente o CIMI e a FUNAI.

A elaboração desse capítulo e sua colocação antes daqueles dedicados a cada povo em particular se deveu, em parte, a uma razão de ordem prática, evitar as redundâncias. Por outro lado, a recente demarcação de uma reserva *comum* para os três povos, reforçou uma antiga visão "unitária" da região por parte das agências de contato direto, nas quais se encontram alguns colaboradores deste Levantamento.

Essa idéia de *unidade* da área reservada, compartilhada pelos índios em momentos do processo de reivindicação e, posteriormente, de vigilância da demarcação, convive com diferenças e tensões nas relações entre eles, algumas delas indicadas aqui.

A população total da Reserva do Uaçá, em 1982, era de 2.093 pessoas: 561 Palikur, 672 Karipuna e 860 Galibi, distribuídos em várias vilas (aldeias) ao longo dos rios que formam a bacia do Uaçá (ver mapa).

O relacionamento entre os povos da área do Uaçá passou por fases de guerra, quando da instalação dos Palikur e Galibi na região, no século XVII.

A partir de então, os contatos passaram a ser basicamente pacíficos, resultando em processos de fusão, através de intercasamentos, e numa importante aculturação. Até hoje, os Palikur, os Galibi e os Karipuna mantêm contatos através da circulação na "área comum", como também através de rituais comuns (por exemplo, a festa do *Turé*).

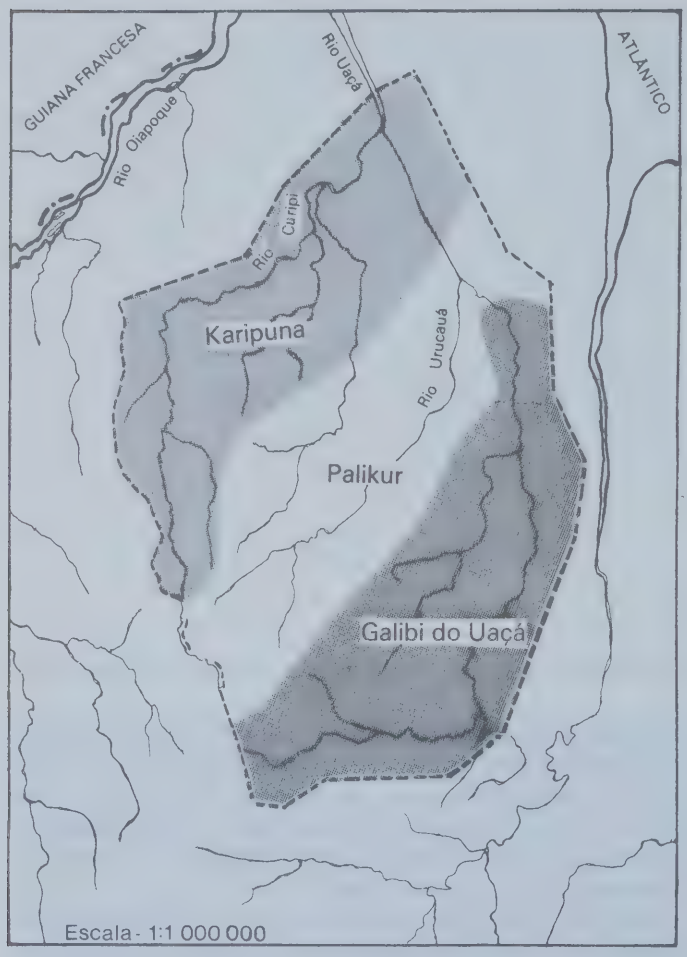
Mais recentemente, a partir da presença do SPI, que instalou um posto no Encruzo (após 1942), e das escolas implantadas, o movimento entre as aldeias e as oportunidades de contato aumentaram.

Também a nível de trocas comerciais, as relações entre os povos dessa área eram freqüentes. Os Palikur compravam canoas e montarias dos Galibi, por exemplo. Índios de qualquer dos três povos prestavam serviços temporários a líderes de prestígio econômico, como muitos Karipuna e Galibi que trabalharam na fazenda de gado do Seu Côco, no Curipi.

Os intercasamentos são hoje menos numerosos que no passado. A títulos de exemplo, na aldeia Kumarumã em 1979, contavam-se 14 casais Galibi-Karipuna e 7 Galibi-Palikur. Havia ainda 5 "civilizados" e um índio Tembé casados com índias Galibi (Oliveira: 1982, ip). Dessas relações decorrem visitas freqüentes entre parentes, principalmente do Uaçá e Curipi. Os índios também se encontram para jogos de futebol.

A partir de meados dos anos 70, as assembléias e o movimento de cooperativas fomentadas pelo CIMI aumentaram o elenco de ocasiões de relacionamento. Realizadas a nível das lideranças indígenas locais, estas assembléias tiveram um período intenso entre 1976 e 1980, quando se discutia a questão da demarcação e a passagem da BR-156 na área.

Nas assembléias eram também discutidos assuntos referentes ao inter-relacionamento entre as comunidades Palikur, Galibi e Karipuna, tentando resolver conflitos latentes na área. Na época da assembléia de 1976, por exemplo,



Distribuição dos Povos na Reserva do Uaçá.

vários pescadores entraram no rio Urucauá e mataram centenas de jacarés para tirar os couros, abandonando as carcaças na beira do rio. Os Palikur, na ocasião, acusaram os Karipuna do Curipi de facilitar a entrada dos invasores; esses, por sua vez, ameaçaram cortar o caminho dos Palikur, obrigados a passar — seja pelo campo, seja pelo Uaçá, até o Encruzo — pelo território Karipuna, para atingir o rio Oiapoque. Essa questão foi discutida em assembléia, sob a mediação dos Galibi. Em outras ocasiões, os Palikur é que foram acusados de facilitar a entrada de índios e creoulos da Guiana na área. A posição particular dos Palikur, no centro da área indígena, ou seja, longe dos limites litigiosos, por um lado, e, por outro, o trânsito constante das famílias desse povo entre as aldeias do Urucauá e da margem francesa do Oiapoque, têm ocasionado freqüentes queixas por parte dos Karipuna e Galibi do Uaçá.

A população indígena do Uaçá representa a maioria da população rural do município de Oiapoque e, como tal, durante muito tempo, os índios foram os principais fornecedores de farinha de mandioca, de peixe e carne para esta cidade. De fato, a nível externo, as referências para os índios do Uaçá são as cidades mais próximas da área. Na cidade de Oiapoque, vão fazer compras, receber aposentadoria, alguns vão prosseguir os estudos e eventualmente vão comercializar sua produção de farinha excedente. As cidades da margem francesa, sobretudo Saint Georges, são os lugares onde vão preferencialmente vender farinha, canoas e artesanato; em menor escala a Guiana Francesa também representa a possibilidade de se empregarem em serviços temporários, sobretudo na construção civil, em Caiena, onde recebem melhores salários e melhores condições de assistência do que no lado brasileiro (ver o *box*: "Os Palikur na Guiana Francesa").

Agências de contato direto

Em 1919, seguindo uma proposta do senador Justo Chermont, no Congresso Nacional, foi criada "Comissão Colonizadora do Oiapoque". Nas justificativas, a região era apresentada como "terra abandonada e sem dono" e estava sempre presente a preocupação com a influência dos franceses, embora a questão do contestado tivesse sido aceita pelo tratado de Berna, no mesmo ano.

Os trabalhos da comissão começam em 1922, com a fundação de *Clevelândia do Norte*, colônia agrícola para onde foram enviados prisioneiros de vários cárceres do país. Rapidamente, as epidemias e a infra-estrutura deficiente fizeram a Colônia fracassar. Foi então substituída pela *Colônia Militar de Oiapoque*, que, em 1940, tomou a direção de Clevelândia com a missão de nacionalizar a fronteira com a criação, fixação e desenvolvimento de núcleos de população nacional. Uma das iniciativas da nova direção foi a criação da Fazenda Suraimon, na área dos Galibi do Uaçá (Alcino: 1971, 69-109).

A preocupação, por parte do Estado brasileiro, em "nacionalizar" esse trecho da fronteira, incluindo as populações indígenas, inspirou também a instalação de escolas públicas, em 1934, nas principais aldeias Karipuna, Palikur e Galibi. Essa meta também estava presente na missão do Major Thomas Reis, que visitou a área em 1936, com o intuito de verificar a possibilidade de reunir os índios num único núcleo e utilizá-los como guardas de fronteira.

SPI

A atuação do SPI no Uaçá se iniciou, nesse contexto, em 1930, com a nomeação de um delegado e a criação do Posto do Encruzo, na confluência dos rios Uaçá e Curipi.

A ação mais efetiva do SPI se dá a partir de 1942, com a instalação em Oiapoque de uma Ajudância. Até 1967, ocorreram três fases administrativas, conforme cronologia construída por Arnaud (1969): (1º) de 1942 a 1950, na administração de Eurico Fernandes, ocorre a implantação de alguma assistência escolar e sanitária, além da intensificação da pesca e, principalmente, da produção de couros

de jacaré como fontes de recursos para o posto. Na lavoura, tentou-se desenvolver sem sucesso o cultivo do arroz, ampliando-se também as roças de mandioca para comercialização da farinha.

Vários índios foram mandados para cursos técnicos de agricultura e pesca intensivas mas, de volta às aldeias, não foram aproveitados, pois os projetos estavam praticamente desativados. Em 1943 foi iniciada uma criação de gado em Kumarumã, com 30 cabeças, mas o pouco interesse demonstrado pelos índios — segundo as fontes oficiais — levou também esse programa à desativação. Apesar desses insucessos, o entreposto comercial criado em 1943 e administrado pelo SPI conseguiu controlar boa parte da produção excedente dos três povos indígenas da região do Uaçá, especialmente dos Palikur e Galibi. Os Karipuna preferiam vender sua farinha e seu peixe diretamente nas cidades de Oiapoque e St. Georges, ou aos regatões que chegavam à área indígena. (2º) Entre 1951 e 57, sob a administração de Djalma Sfair, as atividades do SPI ficaram bastante restritas, devido à falta de verbas e à perda de eficácia do entreposto comercial como centralizador da produção indígena excedente. (3º) Entre 1957 e 67, ainda sob a administração do mesmo funcionário, ocorreu a extinção do entreposto (1958) e, em conseqüência, os índios passaram a comercializar a totalidade dos seus excedentes diretamente nas cidades do Oiapoque, Casiporé e St. Georges, e com os regatões que intensificaram suas entradas na área indígena sem controle. Nesse período, iniciou-se um movimento de migração temporária para a Guiana Francesa, onde os índios buscavam serviços remunerados.

Os novos projetos do SPI, uma olaria e uma serraria, tiveram vida efêmera. Em 1960, a total falta de recursos fez com que o funcionário do SPI incentivasse o clientelismo político, através do alistamento eleitoral dos índios. No entanto, as promessas de campanha nunca beneficiaram as comunidades e os índios deixaram de votar.

Com o declínio da atuação do SPI, as atividades assistenciais foram passando gradativamente para a Secretaria de Educação do Amapá, que assumiu as escolas, e para a Colônia Militar de Oiapoque, que proporcionava serviços remunerados na Fazenda Suraimon e atendimento de saúde.

A FUNAI e o Governo do Território

A transição do SPI para a FUNAI em 1968, não modificou de imediato as condições de assistência aos índios do Uaçá. Em 1972 foram criados o PI Kumarumã, na principal vila dos Galibi do Uaçá e o PI Palikur. O posto do Encruzo continuou atendendo os Karipuna até o final da década de 70, quando foi transferido para a nova aldeia do Manga, com o nome de PI Uaçá e, depois, PI Curipi.

Embora não faltassem promessas dos altos escalões da FUNAI em Brasília, os postos do Uaçá permaneceram em

O seu Milton se queixa do estado de abandono em que se encontra o posto do Encruzo, na qual trabalha há mais de 30 anos (foto Vincent Carelli, 1982).

condições precárias, sem recursos nem pessoal adequado. "A FUNAI aqui no Oiapoque é uma indigente", dizia uma autoridade do governo do Amapá a Eneida Assis (1981, 188). A assistência sanitária e escolar, assim como o transporte de índios e funcionários, dependiam de "favores" e do apoio da prefeitura e do comando militar de Oiapoque.

A transferência de responsabilidades da FUNAI para o Governo do Território passou a ser oficializada, no final da década de 70, através de convênios. A Secretaria de Educação do Amapá, por exemplo, passou a dirigir a programação e garantir o funcionamento das escolas nas aldeias, sem levar em consideração a especificidade da realidade indígena.

O entrosamento entre a FUNAI e o Governo do Território ficou ainda mais evidente quando, a partir de 1980, ambos pressionam as comunidades indígenas a assinar um termo de compromisso aceitando a passagem da BR-156 dentro da área (ver mais detalhes adiante, no item "A demarcação da reserva e a BR-156").

Finalmente, em 1981, foi criada a Ajudância do Oiapoque, visando facilitar e coordenar a atuação conjunta do governo local e FUNAI, inclusive no que diz respeito a verbas.

O CIMI

A partir do início da década de 70, a Igreja Católica passou a atuar de maneira mais específica e dirigida na área indígena do Uaçá, tanto a nível religioso como comunitário. Esta nova fase corresponde à chegada, na Prelazia de Macapá, do missionário italiano Pe. Nello Ruffaldi, em 72.

Parte das suas atividades como pároco de Oiapoque passaram a se orientar, a partir de 1975, pelas linhas do CIMI.

A tradicional prática de ministrar sacramentos (especialmente o batismo) durante as desobrigas anuais, tão apreciada pelos índios, foi alterada com as novas orientações pastorais. Concomitantemente à participação de índios nas

O Pe. Nello, do CIMI, rezando uma missa para os Karipuna da vila de Santa Isabel (foto Vincent Carelli, 1982).

atividades comunitárias, o Pe. Nello organizou reuniões e cursos rápidos nas aldeias para a formação de catequistas indígenas. Alguns chegaram a fazer estágios em Macapá, como Felizardo dos Santos de Kumarumã e Álvaro Silva do Curipi.

Atualmente, a antiga celebração única dos sacerdotes de desobriga é complementada com celebrações dirigidas por catequistas indígenas, nas quais, além das orações e da leitura de um trecho do Evangelho, também se discutem os problemas específicos que as comunidades estão enfrentando, sobretudo nas ocasiões em que o missionário está presente.

Em 1973, o Pe. Nello lançou a "Campanha do Filtro" entre os índios. As famílias que construíssem um sanitário receberiam um filtro d'água, numa tentativa de diminuir a verminose endêmica na área. A campanha foi bem sucedida em Kumarumã e, a partir dela, surgiram outras iniciativas no campo da saúde, como a construção de uma enfermaria pelos índios. Posteriormente, esse tipo de campanha se estendeu a outras aldeias da área.

No rio Curipi, especialmente na aldeia de Santa Isabel, foi lançada a "Campanha do Tijolo", para a construção da capela. A partir de 75, a atuação do CIMI se ampliou. O Pe. Nello passou a incentivar os mutirões realizados tradicionalmente pelos índios. Nas celebrações, em reuniões por aldeia ou nas assembléias, surgiram ocasiões regulares para discussão dos problemas das comunidades. Nesse contexto foi lançada, durante uma reunião, a Cooperativa de Kumarumã, movimento que se estendeu para toda a área do Uaçá, com desenvolvimentos variados, como será detalhado mais adiante.

*

Outras agências de contato direto têm atuado localizadamente em aldeias da área, como o SIL e a MNTB, que estiveram entre os Palikur de Ukumenê. Maiores informações vão aparecer nos capítulos específicos dedicados a cada povo.

Esse breve quadro da atuação das agências diretas indica a existência de tensões causadas por orientações divergentes. Isso poderá ser verificado logo a seguir — e também nos capítulos específicos para cada povo — sobretudo no desenvolvimento recente da questão da demarcação da reserva, no processo de implantação das cooperativas e nas linhas dos serviços de saúde e educação escolar.

O "êxodo" para a Guiana

Cabe ressaltar, no contexto das relações entre as agências e os índios, a controvertida questão do "êxodo para a Guiana Francesa".

O tradicional trânsito de índios entre o Brasil e a Guiana sempre foi preocupação do SPI e, posteriormente, da FUNAI, interessados em "fixar" essas populações, através de serviços de assistência e outras vantagens.

O gal. Bandeira de Mello, então presidente da FUNAI, expressou essa preocupação claramente ao considerar a emigração de índios para a Guiana como um problema "tão delicado que requer até mesmo a atenção do Conselho de Segurança Nacional" (ESP: 28.07.74). Na ocasião, ele voltou a sugerir a utilização de índios como guardas de fronteira o que, segundo o general, implicaria na sua "emancipação" (ESP: 18.07.74).

Em 1977, o então presidente da FUNAI, gal. Ismarth de Oliveira, também fez uma visita ao Uaçá, motivado pela preocupação com a "evasão dos índios". Sua passagem teve como conseqüência um incremento da presença do órgão na área e o início do processo de demarcação das terras.

O CIMI, a seu modo, procura demonstrar aos índios que as saídas para a Guiana só trazem benefícios econômicos individuais e muitas desvantagens para as comunidades (Rel. Ass. Ind.: 13.01.83). Atualmente, algumas das lideranças indígenas já se manifestam contra a emigração, argumentando que os índios devem permanecer, unidos, para lutar por seus direitos e marcar a posse permanente dos territórios.

Para os "índios brasileiros", vantagens comparativas

O trânsito e o comércio realizados nas cidades da Guiana Francesa pelos ali chamados "índios brasileiros", têm um peso importante na economia dos Palikur, Galibi e Karipuna. Com suas canoas, os índios passam pelo rio Uaçá até o baixo Oiapoque, atingindo Saint Georges, e daí, pela costa, até a cidade de Caiena. Os índio são excelentes navegadores e o trânsito ao longo desses percursos é bastante antigo, certamente anterior às "questões de fronteira".

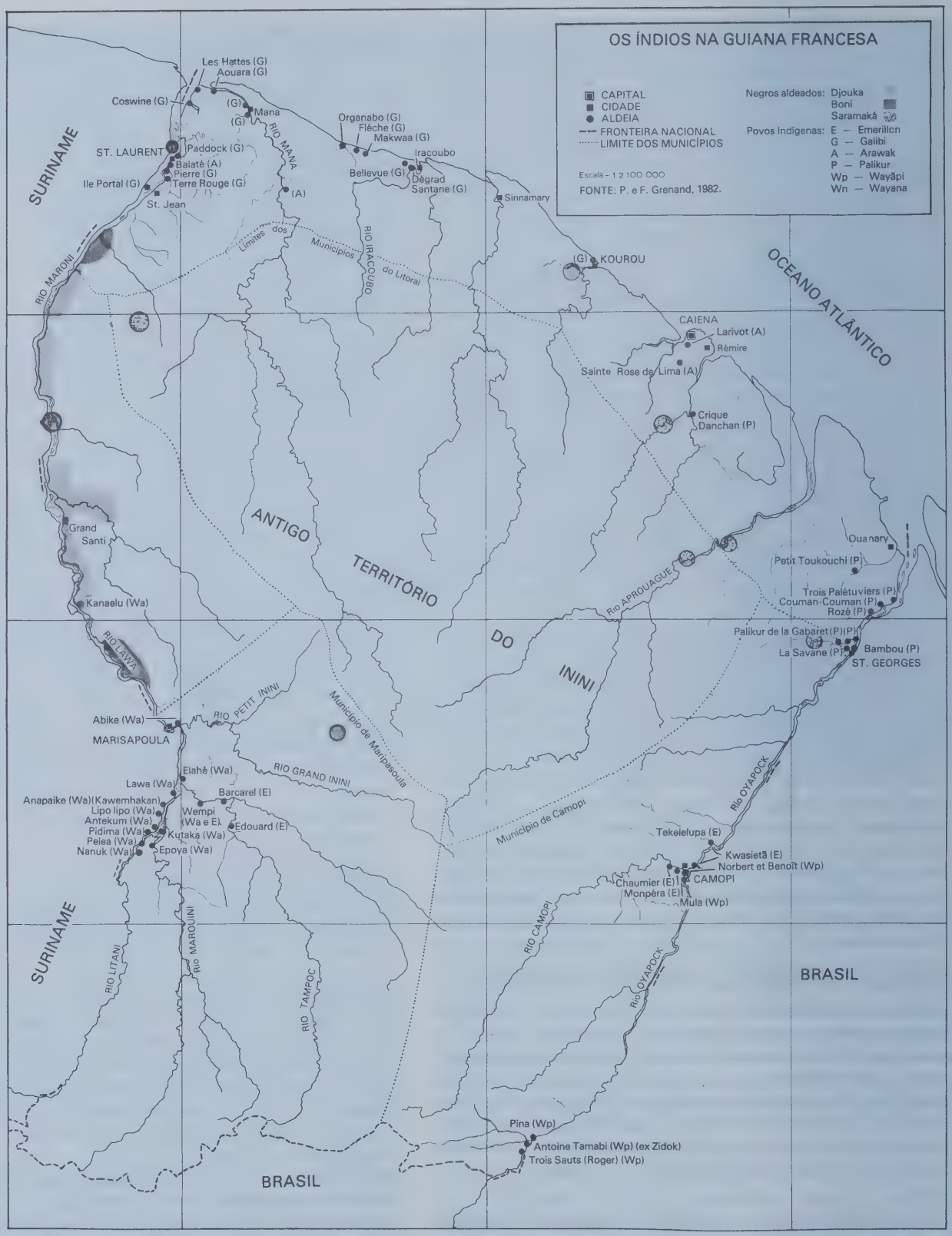
Entre as várias razões que explicam o constante intercâmbio desses povos indígenas com a Guiana está, em primeiro lugar, a maior proximidade de Saint Georges e Caiena do que Macapá e Belém. Além do mais, os preços comparativos no comércio, tanto para venda como para compra, são melhores no lado francês. Ali, os "índios brasileiros" podem adquirir motores de popa, armas de fogo, miçangas, etc., a melhores preços e de qualidade superior. Os Galibi do Uaçá, por exemplo, recebem na venda de montarias um terço a mais do que conseguiriam em Oiapoque. Na venda de farinha — o principal produto comercializado, conseguem o dobro, quando não realizam pequenas vendas a particulares, sem o ônus do imposto. Freqüentemente acabam vendendo a farinha para o sindicato agrícola, por um preço bem mais baixo, mas ainda compensador. Essa farinha, inclusive, é revendida em Caiena, como sendo "francesa", a preços bem mais altos, além de tomar o lugar no mercado da farinha produzida pelos creoulos e Palikur da margem francesa. Em 1981, o governo da Guiana tentou impedir esse tipo de fraude, sem sucesso (Grenand: 1983, ip).

Além do comércio, os "índios brasileiros" buscam serviços temporários remunerados, atraídos pelos salários mais altos e outras facilidades de acesso à educação escolar e assistência médica. Dirigem-se preferencialmente à Caiena, onde trabalham na construção civil, como carregadores, empregadas domésticas, etc., por uma diária média de 60 francos (cerca de Cr$ 3.600,00 ao câmbio oficial do início de maio de 83). Nessas atividades não concorrem com os indígenas residentes na Guiana, normalmente empregados na prospecção mineral e nas indústrias de madeira e pesca, onde as diárias são mais altas.

Para poder trabalhar legalmente, os índios têm que obter a "carte de sejour", uma espécie de carteira de trabalho. Com esse documento, eles passam a ter escola gratuita para os filhos e assistência médica familiar. Com os filhos matriculados na escola, passam a ter direito — e geralmente o exercem — de solicitar a cidadania francesa, o que é feito com a simples apresentação do atestado de nascimento. E com a cidadania francesa, passam a ter direito às "allocations familiales", verba mensal calculada em função do tamanho da família.

Nos últimos anos, principalmente devido ao término da construção da base de Kourou, mas também pela maior rigidez da política francesa de imigração entre 76 e 81, houve uma redução da emigração de "índios brasileiros" em busca de empregos na Guiana. A própria população majoritária na Guiana — os creoulos que vivem nas cidades — começaram a protestar contra o excesso de "estrangeiros" no país. Atualmente, esse descontentamento se volta sobretudo contra a entrada de trabalhadores haitianos, recém-chegados em grande número. Há mais tolerância para com os brasileiros, que são relativamente qualificados.

Nesse contexto, os índios procedentes do Uaçá são geralmente identificados como brasileiros e não como indígenas, sobretudo os Karipuna que, ao chegar, vão se juntar ao bairro brasileiro de Caiena. Ao contrário, os Palikur, em virtude do uso de uma língua indígena, são geralmente percebidos como índios.


OS ÍNDIOS NA GUIANA FRANCESA
CAPITAL
CIDADE
ALDEIA
FRONTEIRA NACIONAL
LIMITE DOS MUNICÍPIOS
Escala - 1 2 100 000
FONTE: P. e F. Grenand, 1982.
Negros aldeados: Djouka
Boni
Saramaká
Povos Indígenas: E — Emerillon
G — Galibi
A — Arawak
P — Palikur
Wp — Wayãpi
Wn — Wayana
SURINAME
ST. LAURENT
Les Hattes (G)
Awara (G)
Coswine (G)
Mana
RIO MANA
Organabo (G)
Flèche (G)
Makwaa (G)
Iracoubo
Bellevue (G)
Dégrad Santane (G)
Sinnamary
Paddock (G)
Balaté (A)
Pierre (G)
Terre Rouge (G)
Ile Portal (G)
St. Jean
(A)
RIO MARONI
Limites dos Municípios do Litoral
RIO IRACOUBO
(G) KOUROU
OCEANO ATLÂNTICO
CAIENA
Larivot (A)
Rémire
Sainte Rose de Lima (A)
Crique Danchan (P)
ANTIGO TERRITÓRIO DO ININI
Grand Santi
Kanaelu (Wa)
RIO LAWA
Ouanary
Petit Toukouchi (P)
Trois Palétuviers (P)
Couman-Couman (P)
Rozé (P)
Rio APROUAGUE
Palikur de la Gabaret (P)(P)
La Savane (P)
Bambou (P)
ST. GEORGES
Abike (Wa)
MARISAPOULA
RIO PETIT ININI
Município de Maripasoula
Elahé (Wa)
RIO GRAND ININI
Lawa (Wa)
Barcarel (E)
Anapaike (Wa)(Kawemhakan)
Lipo lipo (Wa)
Wempi (Wa e E)
Antekum (Wa)
Pidima (Wa)
Pelea (Wa)
Nanuk (Wa)
Kutaka (Wa)
Epoya (Wa)
Edouard (E)
Município de Camopi
Rio OYAPOCK
Tekelelupa (E)
Kwasietã (E)
Norbert et Benoît (Wp)
CAMOPI
Chaumier (E)
Monpéra (E)
Mula (Wp)
SURINAME
RIO LITANI
Rio MAROUINI
RIO TAMPOC
RIO CAMOPI
Rio OYAPOCK
BRASIL
Pina (Wp)
Antoine Tamabi (Wp) (ex Zidok)
Trois Sauts (Roger) (Wp)
BRASIL

OS ÍNDIOS "FRANCESES"

A escola indígena de Camopi, entre os Waiãpi, na Guiana Francesa (foto Jean Hurault, 1970).

A Guiana Francesa (91.620 km e uma população total, em 1980, de 64.400 habitantes), antiga colônia, é hoje o 45.º Departamento do estado francês. Sua constituição histórica resultou numa sociedade pluriétnica, composta por uma maioria creoula, os antigos escravos da Colônia, e vários outros povos minoritários: 5% de indígenas (cerca de 3.500), habitantes originais das terras onde vivem e aos quais se somaram alguns que emigraram do Brasil; 10% de negros, refugiados das plantações do Suriname no século XVIII e que retomaram seu modo de vida tradicional (os Djuka, *os* Boni *e os* Saramaká*); uma pequena parcela de chineses, todos comerciantes que conservam a cidadania original e mil* Mong, *refugiados em 1981 do Vietnã e para lá transferidos, por decisão de Paris, apesar dos protestos dos creoulos.*

As minorias que vivem nas aldeias, negros e índios, estão marginalizadas das decisões que são tomadas a seu respeito, por um lado, pelo poder central representado localmente pelo governador e, por outro lado, pelo poder dos creoulos locais, os políticos, os conselheiros, os prefeitos municipais, etc.

A passagem progressiva da Guiana de colônia a departamento da França, a partir de 1931, com as conseqüentes alterações políticas no relacionamento entre ambas, tem alterado substancialmente tanto o estatuto legal das "populações tribais", como suas condições de sobrevivência, nas duas últimas décadas.

O Território do Inini e a autonomia dos povos.

A época compreendida entre 1930 e 1960 é considerada pelos estudiosos como a fase áurea do indigenismo francês dos tempos modernos e corresponde ao período em que vigorou o Estatuto do Inini *(1931-67).*

Neste período, o território esteve dividido entre o Departamento da Guiana, que só abrangia a faixa litorânea, organizada em municípios e submetida às leis ordinárias francesas, e o Território do Inini, *com todo o interior e regido pelo estatuto especial. Este estatuto procurava um meio termo entre a assistência, sobretudo sanitária, e o respeito ao modo de vida das populações aldeadas. O Inini ficava sob a autoridade direta do governador, representado localmente por alguns postos policiais que não interferiam nas questões internas das aldeias.*

Este período garantiu um relativo isolamento para as populações indígenas, além da assistência de três postos instalados no interior, o que resultou em enorme recuperação demográfica.

Os Galibi, dentro desse quadro, se constituíram numa exceção, por viverem no litoral. Embora há muito tempo integrados à atividade econômica da Guiana, sempre se mantiveram à margem do sistema político que rege os municípios da faixa litorânea. Sua população, que decresceu ininterruptamente por três séculos, começou, no entanto, a se recuperar no início deste século e, a partir dos anos 40/50, ganhou um ritmo de crescimento acelerado, que se mantém até hoje.

Cidadania para os Índios

As instâncias intermediárias de poder, constituídas pelos políticos creoulos e, em particular, o Conselho Geral de Caiena, sempre foram contrárias à existência do Território do Inini, por verem suas atividades reduzidas aos municípios do litoral.

Já em 1962, um projeto de transformação do Estatuto do Inini havia sido rejeitado pela Assembléia francesa, mas em 1967 o Conselho Geral de Caiena conseguiu a "assimilação das populações tribais", através de sua incorporação às leis ordinárias da França.

No início de 1968, a divisão de toda a

Guiana em municípios foi decidida por decreto.

Através de recenseamentos realizados junto aos índios e negros aldeados, ao longo de três anos, e da maneira mais discreta possível, a administração local perguntava-lhes se eram a favor da França, do Brasil ou de Suriname. O que os interrogados ignoravam é que uma resposta afirmativa em favor da França, dava início a um processo de regularização de estado civil, que lhes conferia a nacionalidade francesa.

O resultado é que, hoje, os Galibi, os Emerillon e 70% dos Waiãpi, são cidadãos franceses e os outros 30% permanecem como migrantes brasileiros; os Arawak são surinamenses; e os Wayana, que recusaram a cidadania francesa são considerados apátridas, "hóspedes" do governo francês em seu próprio território.

Essa cidadania guardou alguns direitos especiais para os índios do interior (categoria que exclui os Galibi, que vivem no litoral). Uma vez cidadãos, eles recebem as subvenções do governo, mas não pagam impostos, votam em todas as eleições, desde as municipais até européias, mas só fazem o serviço militar se o desejarem. Essa situação gerou protestos por parte dos creoulos.

O controle das subvenções e a manipulação eleitoral

O que de fato aconteceu com a departamentalização total da Guiana foi que aqueles pequenos grupos de funcionários creoulos dos antigos postos de assistência do interior se tornaram administradores de vastos municípios, como, por exemplo, Camopi e Maripazoula, nos quais a maioria dos habitantes, índios e negros, não falam francês e ignoram quase tudo sobre as estruturas político-administrativas francesas.

Não tendo recursos próprios, esses municípios recebem elevadas somas como subvenções do Estado.

Os índios "franceses" passaram a receber os benefícios sociais comuns a todo cidadão: salário-família, aposentadoria, prêmio pelo nascimento de cada filho, etc., o que passou a implicar o ingresso de razoável quantidade de dinheiro nas aldeias.

Os etnólogos apontam os efeitos negativos dessa situação que aumenta a desorganização tradicional da economia e atrai os índios ao assalariamento.

Como solução eles propõem que estes recursos não sejam entregues individualmente mas sim geridos por uma comissão de índios e funcionários, por sua vez fiscalizados por instâncias superiores, para evitar possíveis "desvios" e para que sejam empregados na aquisição exclusiva de produtos básicos para a coletividade.

A experiência tem mostrado que aqueles que detêm o controle (isto é, o registro e a distribuição) das subvenções familiares ("allocations familiales"), detêm também as condições de manobrar eleitoralmente as populações aldeadas. Um exemplo escandaloso disso foi a eleição de Guy Massel para Conselheiro Geral de Oyapock, em 1979. Presidente das "Subvenções Familiares da Guiana", entre 1971 e 75, Massel fundou uma "Associação Educativa das Populações Tribais de Camopi à Trois Sauts"; segundo ele, para evitar que as populações aldeadas gastassem seu dinheiro "em besteiras".
Os índios que ingressavam nessa associação, abriam mão de suas subvenções em favor de um sistema de "gestão comunitária" das mesmas. Tendo esse montante de recurso sob seu controle, o sr. Massel comprava mercadorias, principalmente motores de popa da firma da qual era o representante, e as distribuía como presentes. Conhecido nas aldeias como "papai Massel", conseguiu se eleger, mas foi posteriormente processado e as eleições anuladas.

As autoridades creoulas vêem as áreas indígenas,ainda, como rentáveis do ponto de vista da exploração do turismo. Para controlar essa forma de exploração, o governador baixou um decreto em 1971, proibindo o livre trânsito ao sul da linha Maripasoula-Camopi.

Em 78, um novo decreto tornou mais rigoroso o controle das expedições científicas, muitas vezes usadas como fachadas pelos agentes de turismo, para obterem a autorização de acesso às aldeias. Aliás, as agências de turismo não se cansam de reinvidicar a revogação de ambos os decretos.

Duas questões-chave: a terra e a educação

Também do ponto de vista das terras indígenas a abolição do Estatuto do Inini foi um retrocesso jurídico, já que o regime de municípios não permite a propriedade coletiva da terra.

No entanto, as áreas indígenas do interior não estão invadidas. Somente os Galibi da costa têm tido alguns conflitos com pequenos lavradores vizinhos.

Mais recentemente, os domínios dos Galibi de Mana estão ameaçados por um projeto de rizicultura que têm atraído para a região colonos brancos, em busca da concessão de grandes glebas de terra.

Quanto à educação escolar oficial, a cidadania implica a sua obrigatoriedade, até mesmo para se ter direito às subvenções. Os programas escolares revelam todo o forte caráter assimilacionista da política francesa, impondo, na Guiana, os mesmos conteúdos básicos que em Paris. Uma educação adaptada, tantas vezes reclamada pelos cientistas, até hoje não passou de algumas iniciativas esparsas e sem continuidade.

A solução da questão das terras e de um programa educacional adequado, parece exigir um estatuto especial para as populações indígenas, como reivindicam índios e cientistas.

A Associação dos Ameríndios da Guiana Francesa (AAGF).

O sistema escolar "metropolitano" gerou, entretanto, uma nova geração de índios com formação universitária. Foram alguns, dentre esses jovens, que em dezembro de 1981 criaram a AAGF, destinada a dar voz ativa à população indígena na resolução dos seus problemas. A plataforma geral da associação aborda todas as questões já mencionadas: reivindica um estatuto especial para os povos indígenas, que reconheça seus direitos à diferença; principalmente quanto à propriedade coletiva das áreas de ocupação tradicional e um ensino adaptado, com formação de monitores, na língua original de cada povo.

Devidamente registrada segundo as exigências da lei de 1901, que rege este tipo de associação na França, a AAGF tem o direito de ser interlocutora direta do Governo francês, nos assuntos que lhe dizem respeito.

Paul Maguwaly e Felix Tiouka, ambos Galibi da aldeia de Awara, respectivamente presidente e tesoureiro da associação, são funcionários da base especial européia de Kourou. Num balanço, após mais de um ano de atividades à frente da AAGF, eles destacaram o trabalho de fiscalização, denúncia e sustação de projetos oficiais lesivos aos interesses indígenas. Eles têm reivindicado diretamente em Paris as subvenções oficiais a que a associação tem direito.

A nível das aldeias, a AAGF insiste na necessidade de uma maior conscientização dos índios em torno das eleições, sobretudo nos municípios em que os Galibi são maioria, para que traduzam essa maioria na composição do Conselho Municipal. São freqüentes as fraudes eleitorais patrocinadas por políticos creoulos, através do sistema de votos por procuração de eleitores não residentes.

Ainda, formada apenas por jovens Galibi, a AAGF pretende iniciar uma série de viagens pela Guiana, tomando contato com cada aldeia, pois a maioria dos índios sequer suspeita da sua existência.

FONTES DE INFORMAÇÃO:

AAGF, 1982.
F. Grenand, jun. 82
Hurault, 1970
P. e F. Grenand, 79 e dez 80

A demarcação da reserva e a BR-156

Os primeiros passos visando a criação de uma reserva única para os Galibi, Palikur e Karipuna na bacia do Uaçá foram dados ainda no tempo do SPI, sob a direção de José Maria da Gama Malcher. Uma minuta teria sido elaborada na primeira metade dos anos 60, mas não chegou a ser publicada no *Diário Oficial* (Arnaud: 1982, ip).

Somente em 1976, por ocasião da assembléia indígena realizada em Kumarumã, é que a questão começou a ser discutida coletivamente pelas lideranças da área, alertadas pela entrada cada vez mais freqüentes de invasores nos seus territórios (Bol. CIMI: (32) out. 1976, pag. 5-11). Até recentemente, os invasores chegavam pelos rios; barcos pesqueiros de Oiapoque, Cassiporé e Vigia entravam pelo rio Uaçá até a altura do Encruzo e daí passavam para o médio Urucauá e Uaçá.

Nesse contexto, os Galibi tomaram a frente na luta pela demarcação, uma vez que sua área de ocupação era a que mais sofria os efeitos da pesca predatória dos invasores.

A presença e orientação do então chefe de posto, valeu muito no sentido de alertar os índios para o perigo das invasões.

Mas as invasões de pescadores na bacia do Uaçá continuam ocorrendo. Por isso, em janeiro de 82 os índios reivindicaram da FUNAI a reativação do posto de Encruzo — atualmente abandonado — como ponto de vigilância, projeto aliás que já havia sido encaminhado em 80 pelos chefes de posto Oliveira e Cesar Oda.

Ainda em 1976, a FUNAI enviou à área o Major Saul, então coordenador do setor norte, a fim de verificar alguns pontos para a demarcação da área. Ele levava uma proposta de passar o limite pelo rio Uaçá, mas os índios não concordaram, pois conforme a defesa feita pelo líder Macial, o "rio aberto" facilitaria a entrada de invasores. A proposta dos índios era colocar o limite 5 km além do rio Uaçá, até Ponta Grossa. Para o lado do rio Curipi, uma linha seca a 5 km deveria pegar as nascentes do Uaçá e, o limite leste, deveria cortar o lago Maruane pela metade. A metade que ficasse de fora, de acordo com entendimentos mantidos entre índios e "civilizados" continuaria sendo utilizada pela população regional de Cassiporé, como área de pesca. Ao sul, o limite seria formado pelo traçado velho da estrada que liga Oiapoque a Macapá.

Por ocasião de uma assembléia indígena realizada em Kumarumã, os líderes enviariam uma carta ao presidente da FUNAI, datada de 23.09.76, na qual solicitavam sua interferência para que a BR-156 não cortasse seus territórios, o que significaria a perda das nascentes dos rios. Nesse documento, solicitavam ainda as demarcações da "Reserva Uaçá" e da "Reserva Galibi" (do Oiapoque), indicando os limites preferidos (Bol. CIMI: (32) out. 1976, pag. 10-11).

Em 1977, a firma PLANTEL ganhou a concorrência e iniciou os trabalhos de demarcação, de acordo com os limites propostos pelos índios. No meio tempo, houve nova tentativa do Major Saul de modificar os limites, mas os índios reagiram enviando duas cartas ao presidente e ao delegado da FUNAI, em outubro e novembro de 77, ameaçando retirar a PLANTEL da área.

Apesar das várias interrupções dos trabalhos e do acompanhamento dos índios, sobretudo dos Galibi do Uaçá,, a PLANTEL acabou incluindo toda a superfície do lago Maruane dentro da reserva, contrariando os acertos anteriores que os índios fizeram com os regionais. No lado do rio Curipi, os Karipuna acompanharam menos a demarcação e o lago Lençol, bastante freqüentado para pescarias, acabou ficando de fora. Numa segunda etapa, novos limites no mapa oficial incluíram esse lago na reserva, faltando apenas efetivar a demarcação, com a colocação de placas no local.

Os Palikur, situados no centro da reserva, não participaram diretamente dos trabalhos de demarcação. Essa fase da demarcação foi suspensa em 1979, após assinalar uma superfície total de 379.000 ha.

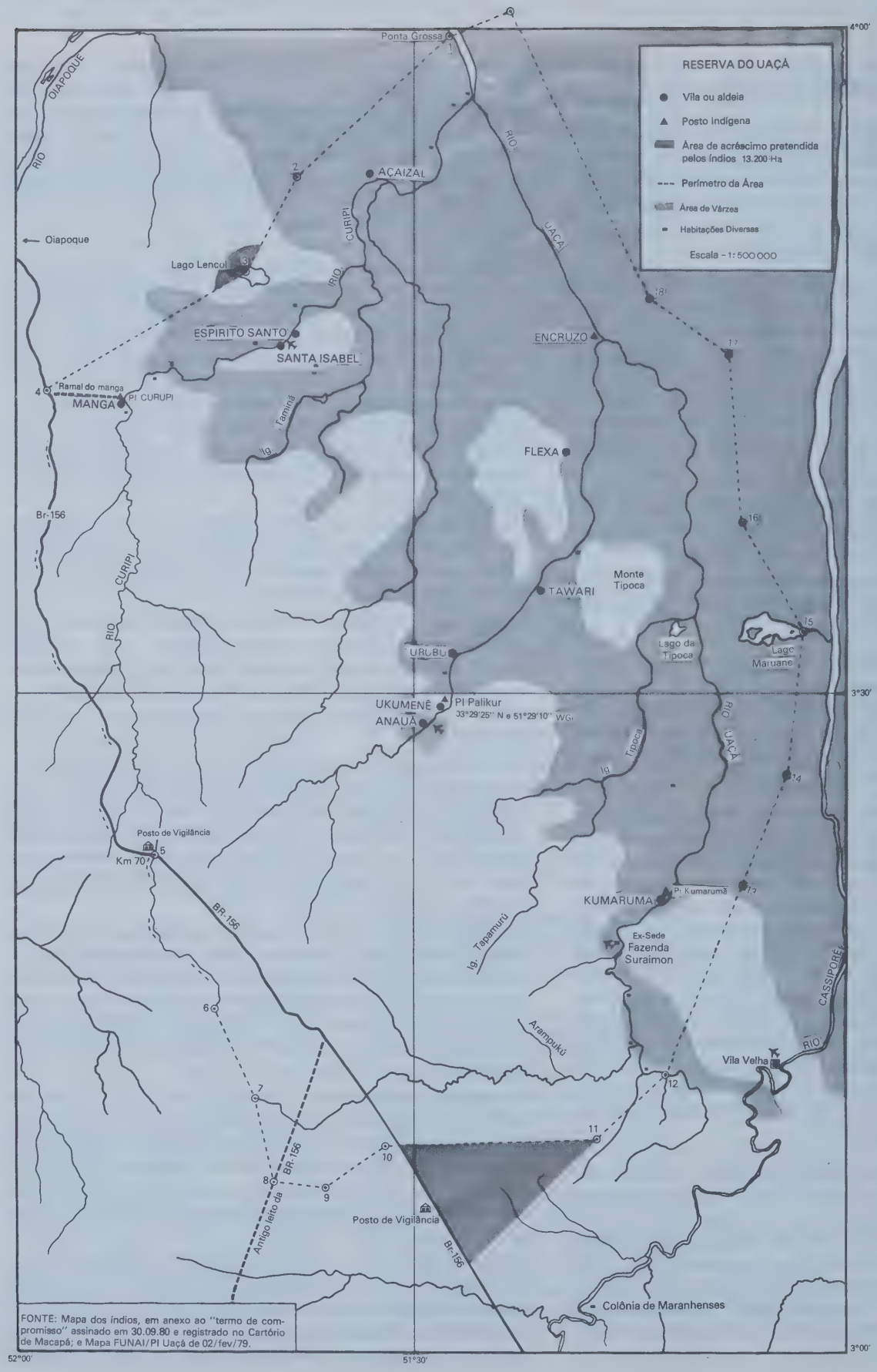
Depois de "concluída" a demarcação, no entanto, os limites da reserva tiveram que ser alterados, sem consultar os índios, com o novo traçado da BR-156. Inicialmente, a estrada que ligaria Macapá a Oiapoque como parte do PIN — cortaria apenas uma pequena parte do território indígena.

Os índios logo se manifestaram, enviando uma carta ao presidente da FUNAI (15.08.80): "As tribos Palikur, Galibi e Karipuna (...) estão dispostas até a usarem da força para impedir o prosseguimento da BR-156 (...) A preocupação dos índios é que, com a chegada do branco às terras, a caça venha a desaparecer e as comunidades indígenas fiquem sem alimento" (ESP: 9.9.80).

De fato, o novo traçado corta justamente a região das cabeceiras do Uaçá e afluentes, zona de reserva faunística, onde os índios realizam expedições de caça, e de coleta de frutas silvestres e de onde retiram matérias-primas, especialmente a madeira para construção de casas e barcos. Além do mais, é a única parte da reserva de terra firme, própria para a agricultura.

Em assembléia realizada nos dias 16 e 17 de agosto de 1980, os Galibi do Uaçá se manifestaram frontalmente contra o novo traçado da estrada e decidiram patrulhar a área para impedir o prosseguimento das obras. Cada família contribuiu com Cr$ 200,00 para enviar um representante à Brasília com o objetivo de desviar a estrada (O Mensageiro: (6), set. 1980).

Nessa ocasião, o Pe. Nello Ruffaldi — coordenador do CIMI Norte-II — foi ameaçado de expulsão do país pelo governo federal, acusado de insuflar os índios. No dia 17 de setembro, pouco antes de uma reunião entre representantes do governo e os índios da região, o Procurador da



FONTE: Mapa dos índios, em anexo ao "termo de compromisso" assinado em 30.09.80 e registrado no Cartório de Macapá; e Mapa FUNAI/PI Uaçá de 02/fev/79.

República em Macapá, Dr. Caetano Amico, foi ao bispo da Prelazia, D. José Maritano, e pediu a transferência do Pe. Nello. Como o bispo se recusasse a atender, o procurador ameaçou iniciar um processo de expulsão contra o padre (CIMI: 12.10.80).

As pressões no sentido de convencer os índios a aceitar o novo traçado da estrada continuaram. Ainda em setembro o governador do território, Aníbal Barcelos, foi até a aldeia Manga dos Karipuana. Logo depois, realizou uma reunião com índios — onde não compareceram os tuxauas dos Galibi — na qual prometeu benfeitorias. Diante da insiste tente recusa dos índios, o delegado regional da FUNAI, Paulo Cesar Abreu, convocou uma reunião para o dia 25 de setembro, na aldeia Karipuna do Manga. Conforme relato do líder Macial, registrado numa carta (18.10.80), "... houve um encontro, essa vez com a presença do delegado da FUNAI. Por mim estava decidido, mas desta vez fomos convidados de novo, viemos. Eu disse vamos falar essa proposta com o Delegado e ver o que ele vai dizer (...) Quando o dia chegou veio o Delegado da FUNAI, chegou o governador (aqui houve um engano de Macial, pois veio apenas um representante do governador) e o Nonato, advogado da FUNAI. Aí eu disse, eu não tenho nada a dizer porque já falei. Aí o delegado falou e falou bem. Gostei. Ele disse que temos que entrar em acordo com o governador, não podemos desgostar ele. Puxou o Estatuto do Índio e conversou. Fiquei calado esperando os outros falar...".

Conforme o então chefe do PI Kumarumã, falaram o delegado, o representante do governo e o comandante da Colônia Militar do Oiapoque, Major Porto. Depois, Paulo Orlando, tuxaua dos Palikur, falou e aceitou a proposta do delegado. Em seguida, outros líderes também concordaram, como explica Macial, na seqüência da mesma carta: "eu disse, bom, eu posso aceitar a proposta se for escrita e registrada em termo de compromisso assinado. O delegado deu. Então, o que podia fazer? Era obrigado a ceder. Aí formamos a nossa viagem para Macapá. A nossa força era o delegado. Ele tinha que dar uma decisão (...) Como ele chegou e achou que a gente devia aceitar que não podemos brigar com o governo, pois o governo que nos dá as coisas e então tínhamos de deixar passar a estrada. E que sendo que o governo assinou o termo de compromisso não havia dúvida. Foi um compromisso grande que assinaram diante de 5 caciques, o delegado e o advogado da FUNAI. É verdade que muitos lá em Kumarumã não estão de acordo, mas o delegado achou que não deveria contrariar o governador então. E desde esse tempo não voltei a aldeia" (publicada em O Mensageiro: (7), dez. 80).

Macial retornou à aldeia mais tarde e sofreu várias reprimendas da comunidade por haver cedido às pressões e concordado com o novo traçado da estrada. O mesmo ocorreu com os outros líderes presentes ao encontro com as autoridades (Oliveira: 1982, ip).

Mas o termo de compromisso estava consumado, com data de 30.09.80 e assinado pelo Comandante Aníbal Barcelos (governador do Território), Paulo Cesar de Abreu (delegado da FUNAI) e cinco líderes indígenas: Manoel Floriano Macial e Manoel Felizardo dos Santos (de Kumarumã), Raimundo Nonato dos Santos e Henrique dos Santos (do Curipi) e Paulo Orlando F.º (do Urucauá).

De acordo com esse documento, os índios permitiram a implantação da rodovia, no subtrecho Curipi-Uaçá, na extensão de 27 km e com uma faixa de domínio de 2.160.000 m , excluída da reserva. Permitiram a implantação de acessos, em parte já prontos, e a extração de madeira para a manutenção da rodovia, além de aceitar a tarefa de fiscalizar os limites da reserva atingidos pela estrada, através de postos de vigilância.

O governo do Território se comprometeu a indenizar a faixa de terra ocupada pela rodovia, bem como a madeira extraída. Mas essas duas cláusulas ainda não foram totalmente cumpridas como também não foram colocadas as placas, de 2 em 2 km, ao longo da estrada, indicando a reserva. Os dois postos de vigilância prometidos foram construídos e ocupados por dois fiscais indígenas contratados pelo governo do Território, embora a localização do posto no alto Uaçá não corresponda às indicações dos índios. Um caminhão foi doado às comunidades e está sendo utilizado na aldeia do Manga, com um motorista contratado.

Quanto à importante promessa de acrescentar uma área de 13.200 ha abaixo do rio Uaçá, como parte das compensações pela perda das terras ocupadas pela estrada, parece tratar-se de um engodo. Na verdade, essa área já estava incluída na reserva, de acordo com o mapa da FUNAI e com o mapa feito pelos índios e registrado no cartório de Macapá, em anexo ao termo de compromisso.

A frustração dos índios com relação às condições em que o termo de compromisso foi assinado, passada a experiência das promessas não cumpridas, foi expressa na fala do tuxaua Avelino Karipuna, durante a assembléia de lideranças, em dezembro de 81. "Fomos enrolados pelo delegado da 2ª DR em Belém. Houve um acordo da passagem da estrada. No começo os líderes Karipuna, Galibi e Palikur estavam contra, com o apoio da comunidade. Passando uns dias chegou o delegado da FUNAI e fez coação, pois se baseou no artigo 20, letra d, do Estatuto do Índio onde diz que obras de interesse nacional dentro da área indígena podem ser interditadas pelo Governo. O delegado disse "se vocês deixarem a estrada passar dentro da área, vocês vão ganhar alguma coisa, mas se não deixarem passar vai passar na marra e vocês não vão ganhar nada". Ameaçou tirar os professores da área e cortar os medicamentos. O pessoal esmoreceu e disse sim (Porantim, jan.-fev. 1981, pag. 10).

Como era esperado, a estrada facilitou as invasões da área indígena. É verdade que antes da reativação da rodovia, pescadores e caçadores costumavam invadir a região do Uaçá, entrando pelas cabeceiras do lago Tipoca. Mas es-

O seu Henrique, Karipuna, foi contratado para ser o fiscal do posto de vigilância do Km 70, ponto em que a BR-156 cruza as cabeceiras do rio Curipi, dentro da Reserva do Uaçá (foto Vincent Carelli, 1982).

A cooperativa da aldeia Karipuna do Manga (foto Vincent Carelli, 1982).

sas penetrações haviam diminuído depois que os índios se uniram em torno da defesa da reserva e, inclusive, que os tuxauas passaram a castigar os invasores, fazendo-os, por exemplo, limpar a aldeia da praga da formiga de fogo (Oliveira: 1982, ip).

Com a estrada, aumentaram os pontos de colonização próximos da reserva e começaram invasões de madeireiros e garimpeiros, especialmente no alto Uaçá e alto Cassiporé.

Os índios tratam de se prevenir, através de alguns expedientes. O posto de vigilância no km 70 está ocupado por várias famílias sob a liderança do tuxaua Karipuna, Henrique dos Santos, fiscal contratado, que pretende formar ali uma nova vila. O posto do alto Uaçá, contrariamente à vontade dos índios, está a 8 km da beira do rio, em local impróprio para moradia. O tuxaua Felizardo tem liderado freqüentes incursões de vigilância ao alto Uaçá. Recentemente, numa dessas viagens, os índios localizaram ali um garimpo e avisaram a Polícia Federal, que se comprometeu a retirar os garimpeiros.

Os índios do Uaçá pretendem também, como forma de controle da integridade da reserva, abrir várias roças ao longo da estrada. No futuro, os Galibi e os Palikur pretendem instalar novas vilas à beira dos ramais da BR-156 a serem construídos.

O movimento das cooperativas

Em meados dos anos 70, o Pe. Nello Ruffaldi — coordenador regional do CIMI — fez a proposta da organização de uma cooperativa, durante uma assembléia de lideranças indígenas, realizada na aldeia Galibi de Kumarumã.

A experiência de Kumarumã, logo fortalecida pela adesão de dezenas de famílias indígenas e pelo empenho do então chefe de posto, Frederico Oliveira (ver no cap. "Galibi do Uaçá"), foi o início de um processo de criação de cooperativas em quase todas as vilas do Uaçá e mesmo entre a população não indígena do município de Oiapoque (ver quadro abaixo), formando uma "confederação".

Quadro geral das Cooperativas do Oiapoque

local	*início das atividades*
Kumarumã (Galibi do Uaçá)	1976
Flexa (Galibi do Uaçá e Palikur)	1978
Manga (Karipuna)	1977
Espírito Santo (Karipuna)	1977
Açaizal (Karipuna)	1981
Santa Isabel (Karipuna)	1981
Ukumenê (Palikur)	1977
Tawari (Palikur)	1977
Juminá (Galibi e Karipuna)	1981
Oiapoque (não-índios)	1978
Cassiporé (não-índios)	1978
Clevelândia (não-índios)	1977

Segundo o seu idealizador, os objetivos da cooperativa eram os seguintes: embargar a ação dos regatões, evitar a proliferação dos comércios locais que funcionavam como intermediários desses regatões (normalmente controlados por índios), impedir o enriquecimento individual através do comércio (e a conseqüente diferenciação sócio-individual), preservar os valores comunitários e a unidade do grupo através do trabalho coletivo (revitalizando o sistema de mutirões) e melhorar as condições de subsistência da população, aumentando a produção de excedentes comercializáveis (Ruffaldi: 1982, ip).

O modelo de organização das cooperativas, segundo o projeto elaborado pelo Pe. Nello — e enviado à agência católica de ajuda CEBEMO, na Holanda, em 78 — era o seguinte:

1. um armazém central, situado na cidade de Oiapoque, com a função de coordenar as cooperativas locais e comprar as mercadorias (em Belém ou Macapá, a preços de atacado), armazená-las e vendê-las às unidades locais.

2. as cooperativas locais, com a função de canalizar a produção excedente para o armazém central e abastecer os sócios com mercadorias de Belém e Macapá.

Segundo a proposta inicial, a federação das cooperativas, legalmente denominada "Sociedade de Ajuda Mútua", estaria aberta a todos os habitantes de Oiapoque. O órgão máximo para a tomada de decisões é a assembléia geral dos sócios, de cada cooperativa e, no plano mais geral, a assembléia anual da "federação", com o sistema de representação.

Ainda segundo o modelo inicial, cada sócio deveria contribuir mensalmente com certa soma em dinheiro ou gêneros, além de três dias de trabalho voluntário — sobretudo nas roças da cooperativa — para aumentar o capital, quase sempre incrementado por verbas externas.

Na prática, o funcionamento das cooperativas tem apresentado uma série de variabilidades locais, caracterizadas nos capítulos correspondentes a cada povo da área do Uaçá.

No seu conjunto, o movimento das cooperativas, que implicava necessariamente um calendário de reuniões intra e interaldeias, serviu de base para uma importante mobilização dos índios do Uaçá por ocasião da demarcação da reserva e da passagem da BR-156.

No momento, segundo o Pe. Nello, o movimento das cooperativas está em crise (ver depoimento a respeito, no *box*).

Projetos escolares de 1934 até hoje

Com base no trabalho de Eneida Assis (1981) é possível recuperar a trajetória da educação escolar entre os índios da região do Uaçá, a partir de 1934, com a implantação das

primeiras escolas públicas, por Magalhães Barata, interventor federal no Pará. Nessa época, o governo central, através do SPI, iniciava suas atividades na região, com a preocupação de "fixar" e "nacionalizar" os índios, diante da "forte influência da Guiana Francesa".

A partir de 45, quando o SPI passou a assumir as escolas diretamente, a "matéria" principal continuou sendo o ensino do português. A instalação da escola determinou a concentração da população Galibi numa única vila, em Kumarumã. No caso dos Karipuna, a escola foi mudada da vila de Espírito Santo para a de Santa Isabel, a qual, na época, se tornara o centro econômico da área e o local de maior concentração populacional.

As escolas funcionavam como internatos e as professoras contratadas pelo SPI tiveram grande influência na vida das aldeias: as figuras de Doquinha (que lecionou em Kumarumã e Santa Isabel) e Verônica Leal (que lecionou em Santa Isabel e Espírito Santo), ficaram gravadas na me-

depoimento/A Crise das Cooperativas

O padre Nello Ruffaldi, coordenador do CIMI-Norte II, em entrevista concedida a Dominique Gallois, Eneida Assis e Vincent Carelli, em outubro de 1982, na cidade de Oiapoque (AP), fez um breve balanço do movimento de cooperativa que comandou nos últimos seis anos. Abaixo são reproduzido alguns trechos dessa entrevista, o que aparece entre parênteses foi acrescentado pelo editor.

Você poderia traçar brevemente um histórico do movimento de cooperativas, desde sua origem?

Eu vim aqui para esta região e nem sabia que havia índios, como todo mundo. Sabia que tinha uma paróquia, um padre, e que eu ia ser ajudante nesta paróquia. Dando minhas voltas pelo interior descobri que existiam aldeias indígenas. Aí veio o convite para o 1.º Seminário FUNAI/Missões em 1973 em Manaus e eu participei.

Lá, então, a gente conheceu a turma do CIMI, que estava começando. Fizemos um cursinho, teve uma eleição e veio convite em 75 para a Assembléia de Cururu, que foi a segunda assembléia nacional indígena. Daqui foram Manuel Primo dos Santos (Karipuna), Geraldo Lod (Galibi do Oiapoque) e eu. Desta assembléia surgiu a idéia de fazer uma a nível de região, principalmente quando, no ano seguinte, descobrimos que a terra não era demarcada. O pessoal do Kumarumã se dispôs a fazê-la lá. Como resultado prático da assembléia foi encaminhada uma carta ao presidente da FUNAI, pedindo a demarcação da terra, além disso, ela foi importantíssima para a tomada de consciência e para a formação de um espírito de união nas aldeias, que nunca tinham feito uma coisa em conjunto.

Esta foi a primeira assembléia geral da área em 76, que foi até considerada (pelo CIMI) uma assembléia nacional, a V Assembléia Nacional. Aí passou dois, três anos até que começaram a ser criadas as cooperativas. Desde que elas funcionam os índios têm o costume de fazer uma assembléia indígena anual.

As cooperativas são uma confederação. A idéia surgiu lá em Kumarumã, mas se espalhou por toda a região, abraçou por um tempo mais ou menos comprido todo o município de Oiapoque, excluindo a vila de Taperebá. Agora, Clevelândia saiu e Cassiporé saiu em parte. Mas logo no começo, todo mundo ficou apavorado. Foi um movimento vindo dos índios que galvanizou, sensibilizou toda a cidade de Clevelândia, de Oiapoque. Só aqui na cidade tinha mais de 165 sócios, quase a maioria da população.

O discurso que se fazia nas casas, nas ruas era grande, sabe? As perspectivas que se tinha... Os comerciantes fizeram um protesto geral. Depois tudo foi se acalmando porque deu para ver que esta cooperativa não era o fim de todos os comércios. De qualquer forma o Exército retirou o transporte de graça para a gente, por causa do protesto dos comerciantes.

Com a cooperativa, tínhamos a idéia de tirar a exploração e também a influência dos marreteiros que além de explorar, levavam cachaça, aproveitavam das mulheres, isto é, um contato prejudicial ao índio. Além disso, eles se serviam de outros índios, deixavam mercadoria na aldeia para o índio revender. Então, principalmente em Kumarumã, tinha o comércio do Felizardo, do Ribeiro, do Macial, tinha 7 ou 8 comércios se apoiando num marreteiro ou outro. Não era só a exploração, mas o jeito de explorar, aí já não era o marreteiro que vendia, mas um índio para outro e nisto a gente via um perigo muito grande. Na cooperativa, estava a idéia de que o controle desta venda fosse comunitário e não individual. A filosofia geral foi esta, veio de fora, foi transmitida e aceita pela comunidade não sei até que ponto.

Afastar os marreteiros foi uma finalidade conseguida. Com o Frederico (então chefe do PI) a entrada tinha sido completamente fechada e, enquanto as cooperativas estavam bem, os marreteiros também não iam mais porque não podiam concorrer com seus preços. Muitos índios que tinham comércio na aldeia deixaram-nos e até a Vila do seu Côco, que era antigamente o centro do comércio da região, diminuiu muito. Só agora que as cooperativas estão enfraquecendo, que o armazém central de Oiapoque está com dificuldade de transporte de Belém e que muitas vezes falta mercadoria, foi reaberto o comércio com os marreteiros do Cassiporé e muitos índios estão retomando seus comércios. Até o Felizardo recomeçou.

Em Kumarumã, onde foi iniciada a primeira cooperativa, só 25 famílias participaram inicialmente. Ninguém foi obrigado a participar e só no segundo ano de funcionamento é que todo o resto da comunidade entrou. No começo, antes do Frederico assumir, a cooperativa estava bastante ruim de finanças. Depois, em 79, com a assessoria dele, ela foi pra frente. Teve um aumento de capital porque eles construíram uma igreja eles mesmos e o dinheiro que havia para a construção da igreja foi lançado na cooperativa. Isto foi até o começo das cooperativas (isto é, ajuda de verbas externas, conseguidas pelo missionário); em outros lugares também começaram assim.

Além da norma de não vender fiado parece que havia orientação de não vender produtos "supérfluos"?

Os índios estavam muito acostumados a

mória da geração que hoje lidera os Galibi e os Karipuna. Os programas eram definidos por elas e os ensinamentos práticos eram os mais importantes (como costurar, lavar, fazer horta, etc.), ao lado do ensino de matemática e português. Aliás, os índios eram obrigados a falar o português, no lugar do patuá, todo o tempo, além do horário escolar, sob pena de castigos corporais. Essa regra severa explica, segundo Assis (1981), porque muitas famílias Karipuna deixaram de ensinar a língua tradicional a seus filhos.

Entre 1950 e 67, as escolas entre os Karipuna e Galibi funcionaram muito irregularmente. Nesse período, houve uma redução geral dos programas do SPI na área do Uaçá, uma vez que boa parte dos recursos do órgão, a nível regional, estavam alocados nas várias "frentes de atração" em operação no sul do Pará.

Entre os Palikur, após uma tentativa fracassada em 64, a escola só foi implantada na década de 70.

produtos como Nescau, desodorante, esmalte... então a cooperativa entrou com isso no começo e foi retirando gradativamente, ou melhor, sempre teve duas posições e ora vingou uma, ora outra. Numa época, isto foi uma lei que foi escolhida aqui (em Oiapoque), que a cooperativa só compraria produtos básicos, não teria produtos supérfluos. Houve outras épocas que os próprios responsáveis das cooperativas vinham aqui e não sei se por encomenda pessoal ou por escolha própria começavam a levar produtos supérfluos, que achavam bonito.

Essas coisas eram discutidas nas reuniões das cooperativas?

Sim.

Mas mesmo assim os índios continuam querendo comprar supérfluo?

Sim, pode-se dizer que é isso mesmo que está acontecendo... então não é supérfluo é isso que você quer dizer, ah! ah! ah!... Pode ser que esta idéia de supérfluo foi muito idéia nossa. Estas coisas não podem ser produzidas lá, então é uma dependência e a gente sempre foi contrário a estas coisas. Então, pode ser mesmo que seja uma insistência de fora, mas que ele goste de usar um desodorante quando dança.

Você falou de dificuldades que estão enfraquecendo as cooperativas, quais são elas?

Um dos pontos críticos das cooperativas é o fiado interno, dizem que custa muito a ser pago. De fato, isto dificulta o andamento porque tira a possibilidade da cooperativa ter um capital. Agora, o fato de ter tanto fiado faz parte da mentalidade da aldeia, a possibilidade que você tem de comprar o que você quer, e não pagar logo.

Tem também a parte de administração, os preços, por exemplo, as leis do mercado, a inflação. Às vezes, a gente encontra coisas pelos preços mínimos, mais barato na cooperativa do que até em Belém. Eles não entendem que a inflação obriga a ter um aumento no preço da mercadoria. Então o raciocínio é este: se nós compramos a 100 então a gente vende por exemplo a 105 ou 110 até o fim daquela mercadoria. Não entendem que pode ser 150 porque lá em Belém já é 145. Se foi comprado a 100, por que vender a 145? Não é justo!

Fora as dificuldades do fiado e da lógica do mercado, existe também a dificuldade de se fazer um balanço, de se fazer uma revisão, por parte dos índios. Até dois, três anos atrás, a gente dava bastante assessoria, o Frederico também. Com a falta dessa assessoria, essa revisão ficou mais difícil. Não sei se tem uma estrutura para fazer uma reunião em que se enfrentasse de uma maneira clara e ao mesmo tempo eficaz a problemática da cooperativa.

Pedir conta para o pessoal, como tu gastaste o dinheiro, qual é a última conta que tu fizeste, nunca acontece isto, nunca se tem coragem. E você não pode impor, é a maneira deles se relacionarem. A aldeia é pequena, se fosse tudo na base da prestação de contas seria guerra o dia inteiro, não é? Às vezes eles deixam passar, fecham os olhos, para não comprometer aquele tipo de união. O futuro das cooperativas no momento é incerto. Tem questões que matam como, por exemplo, a falta de transporte de Belém pra cá. Tem vários comerciantes na região que estão controlando tudo atualmente e estão ficando cada vez mais fortes. Surgiram do nada, um era sargento do exército e a mulher dele professora do primário, por exemplo. A Colônia Militar é o lugar que tem mais dinheiro na região e eles fizeram dinheiro rápido. Eles têm dinheiro à beça, um empreendimento, empréstimo do banco. E eles estão entrando até com as cooperativas. Os índios de Kumarumã tinham quase 300 mil de dívida com este comerciante. Esta também foi a maneira que o pessoal viu de voltar a controlar o comércio, vendendo fiado para as cooperativas. E então para fazer fiado os índios levam a farinha e aí começa a dependência.

As roças comunitárias quase já não são feitas e eu não trabalharia mais nisso porque estão todas destinadas à falência. Eu estava refletindo enquanto estava lendo isso aqui (a versão preliminar deste volume) com a Rebeça (irmã que faz parte do CIMI-Norte II). O trabalho é comunitário entre os índios, sempre foi. Então, parece perfeitamente de acordo uma roça comunitária. Mas foi, então, que me veio ao sentido, que os trabalhos da roça são feitos por todos os convidados, mas a roça fica sempre sendo de fulano. O trabalho é comunitário, a roça não. Se a roça ficar comunitária é um esquema que eles não estão acostumados, é um esquema novo.

E quanto ao futuro das cooperativas?

Em termos de idéia, eu acho que vai continuar. Eu acho que é uma estrutura nova dentro da comunidade, que precisa de muito tempo não só para preparar o pessoal, mas também para uma participação, para uma organização. Então, você vai e lança a idéia por vários anos, até que entre. Agora é um momento de crise, mas eu acredito que vai ser superado, porque a idéia de cooperativa entrou.

A partir de 1967, com a instalação da FUNAI até 1968, houve uma crescente participação da Secretaria de Educação do Amapá nas atividades escolares entre os índios do Uaçá. Ela passou a manter a infra-estrutura, pagar os professores e determinar o programa de ensino. A partir de 78, é aplicado o novo programa curricular para a zona rural (de 1.ª a 4.ª séries) incluindo: comunicação e expressão (português), matemática, ciências, integração social e estudos sociais.

Através da SEC/AP, os agentes do estado (governador, prefeitos e inspetores) têm livre acesso às áreas indígenas e passaram a ter mais influência do que os próprios funcionários da FUNAI. Ainda segundo Assis, os principais problemas dessas escolas são os seguintes: carência de professores, nível baixo de escolarização dos professores, base física da escola deficiente, aglomeração de séries e idades diferentes nos mesmos horários, calendário escolar divorciado da realidade social dos grupos, cartilhas e livros que não atendem a realidade cultural dos índios, carência de material didático e as diferenças lingüísticas (1981, 125-126).

Dentre estes problemas, dois repercutem de maneira mais decisiva sobre a comunidade: o calendário escolar e o material didático utilizado. O calendário prejudica os trabalhos comunais na roça e, por ele, quando um aluno tiver mais de 15 faltas, deverá ser excluído da escola. Quanto às cartilhas, livros, etc., são calcados sobre realidades diferentes da Amazônia e imbuídos de estereótipos sobre os índios.

A oferta de bolsas de estudo pelo Governo do território e pela Colônia Militar tem se constituído num estímulo ao prosseguimento dos estudos fora das vilas. Em outubro de 1982, havia aproximadamente 30 alunos indígenas completando os estudos em Oiapoque, além dos que estudam em Macapá e Belém. Normalmente, são os filhos dos líderes, como, por exemplo, os de Maciel e Felizardo, de Kumarumã, os de Côco, de Santa Isabel e os de Henrique, do Manga.

Na fase atual, as escolas continuam tendo as mesmas dificuldades; no período 1978-80 a SEC/AP diminui seu apoio, faltaram professores, a escassez de material didático e de infra-estrutura se tornou crítica.

A SEC/AP voltou a atuar mais regularmente na área após 1980, justamente na época em que a construção da BR-156 foi reativada, cortando a Reserva, e as autoridades estavam interessadas numa aproximação com os índios.

Em dezembro de 1981 foi realizado novo convênio entre a FUNAI e o Governo do Território do Amapá. A FUNAI contribui com 10 milhões de cruzeiros para pagar os professores e comprar material didático, além de fornecer transporte aéreo e marítimo. O Governo do Território ficou encarregado de efetuar as melhorias nas escolas e nas residências dos professores, e prestar assistência didático-pedagógica (Folha da Tarde, 29.12.1981).

O programa do Convênio foi parcialmente realizado. As obras nas escolas, de Kumarumã por exemplo, não estavam terminadas, no final de 82.

No mesmo período é dado início a um programa de educação na língua creoulo (escola *Kheoul*), implantado pelo CIMI e elaborado pela irmã Rebeca Spires.

Esse novo trabalho parte da realidade indígena local, usando o método de Paulo Freire. Sua implantação foi motivada por dois fatores: por um lado, as escolas oficiais são ineficientes na alfabetização das crianças indígenas e, quando eficientes, aculturadoras. Os Karipuna, por exemplo, estavam perdendo o uso da língua materna, o Patoá, assim como as tradições e valores étnicos.

Segundo seus idealizadores o programa da escola *Kheuol* visa reativar a cultura e a história do grupo, através da participação: "nossa" escola, "nossa" terra, etc. Um grupo inicial de 40 Karipuna, entre jovens e velhos, elaborou o material didático: uma cartilha "No Lang" (nossa língua) de palavras geradoras, para a alfabetização; textos na língua sobre a vida dos Karipuna — para tanto, o grupo padronizou a escrita na língua creoula e solicitou aos anciãos histórias, cantos, etc.; e um texto para alfabetização de crianças, visando desenvolver a capacidade motora e alguns conceitos básicos. No resto, o programa escolar está sendo criado passo a passo.

Foram criados dois tipos de "turmas": uma, para crianças não alfabetizadas e, outra, para jovens e adultos já alfabetizados em português, interessados em aprender a ler e escrever a língua materna. Além disto, foram criados cursinhos para monitores indígenas (Ruffaldi: 10.05.82, ip).

Em fevereiro de 83, a Ir. Rebeca realizou um treinamento de monitores indígenas para a escola *Kheuol*, na cidade de Oiapoque, do qual participaram índios de Kumarumã, Espírito Santo, Manga, Tawari e Ukumenê.

A preocupação de que os índios participem ativamente da metodologia e do conteúdo da programação, bem como com a continuidade da escolarização pós-alfabetização, fez com que os missionários do CIMI se empenhassem, ao mesmo tempo, na implantação de uma escola adaptada. Há alguns anos solicitaram autorização da SEC/AP para um programa curricular especial para as escolas em áreas indígenas, o qual incluiria, entre outras matérias obrigatórias, cursos de artesanato, história indígena, etc. No entanto, técnicos da SEC deram parecer contrário à solicitação, sob alegação de que a população do Curipi e do Uaçá não têm características indígenas que justifiquem um programa especial!

Mas as divergências de orientação entre o CIMI e a SEC/AP não param aí. Durante o ano letivo de 82, as escolas oficiais nas áreas indígenas, por falta de professores da SEC, foram conduzidas por professores ligados

ao CIMI. No final do ano, pelo fato de tais professores não terem o curso Normal, a SEC não reconheceu a validade dos cursos e se recusou a fornecer os Boletins aos alunos.

No mês de outubro, durante uma reunião de avaliação da situação, feita entre índios e professores em Kumarumã, os alunos demonstraram claramente sua preocupação pela falta dos boletins e da aprovação oficial.

Segundo o Pe. Nello, uma solução para incorporar a programação especial e, ao mesmo tempo, garantir a oficialização dos períodos letivos seria a de desligar as escolas da SEC e transferir os Boletins e a documentação pertinente para a responsabilidade da FUNAI (3.11.1982, ip).

Aldeia de Ukumenê (foto Vincent Carelli, 1982).

2 Palikur

Nome

Palikur é o nome atribuído a este povo desde o século XVI, correspondendo à autodenominação corrente do grupo: *Paliku'ene*. Segundo a pesquisadora Dreyfus-Gamelon a autodenominação é *Aukwa yene* ou *Aukuyene*, "gente do rio do meio", o Urucauá, em relação do Curipi (Kwip em Palikur) e ao Uaçá (Waxama) (1981, 301).

Língua

A língua Palikur se inclui no tronco lingüístico Aruaque e é próxima das outras línguas Aruaque (especialmente da língua Maraon) da região das Guianas e dos dialetos Aruaque falados no alto Xingu (Dreyfus-Gamelon: 1981, 304).

Os Palikur são o único povo da região do Uaçá que manteve sua língua, usada em todas as aldeias à exceção de Flexa, onde a língua mais falada é o patoá ou creoulo. Nas outras aldeias, a maioria dos homens Palikur e algumas mulheres falam o patoá, usado para se comunicar com os outros povos da área. Na vila principal, Kumenê, 20% dos homens e somente 5% por cento das mulheres falam o português. Em Tawari, somente dois homens conhecem o português. Na aldeia Flexa, a metade da população fala esta língua.

O SIL trabalhou entre os Palikur a partir de 1965, desenvolvendo o estudo da língua, a tradução de textos bíblicos e a elaboração de uma cartilha para alfabetização na língua Palikur usada durante algum tempo na escola.

Com a reativação da escola na vila principal em 1973, o conhecimento do português tornou-se mais difundido.

Localização

Como muitos grupos da Área, os Palikur se encontram em ambos lados da fronteira do Brasil com a Guiana Francesa (ver o *box* "Os Palikur na Guiana Francesa"). No lado brasileiro, todas as aldeias Palikur se localizam à margem do curso médio do rio Urucauá, afluente da margem esquerda do rio Uaçá. A população distribui-se entre 5 aldeias localizadas como se segue, subindo o rio: Flexa (*Yakutpit*), na margem esquerda, onde os Palikur convivem com os Galibi; Tawari (*Irimeumi*), na margem direita, com aproximadamente 10 casas; Urubu (*Isuupimwa*), na margem esquerda, com algumas casas ocupadas de modo intermitente por famílias da vila principal; esta, chamada *Ukumenê* ou Bom Salvador, situa-se na margem esquerda do rio, com 62 casas, e a sede do PI. Pouco acima de Ukumenê, na mesma margem esquerda, localiza-se a pequena aldeia Anauá (*Ianawa*). Acima desta aldeia, existem algumas casas isoladas, no alto rio Urucauá. Entre as aldeias Flexa e Tawari na encosta do monte Tipoca, localiza-se a habitação de Timor, atualmente ocupada pela esposa de seu fundador, Dona Matilde e seus filhos.

Como os demais povos da área do Uaçá, os Palikur constróem suas aldeias em "tesos", elevações de terra firme cercadas de campos alagados, numa região de várzea. As aldeias são separadas do rio por estes campos alagados, no meio dos quais são abertos canais para permitir o acesso às canoas. Durante a seca, de agosto a outubro, o percurso entre o rio e a aldeia é feito sobre pontes de troncos de buriti.

As aldeias atuais dos Palikur correspondem a dois tipos de agrupamentos: o primeiro, administrativo, representado

Uma habitação Palikur à beira do rio Urucauá (foto Simone Dreyfus-Gamelon, 1978).

pela vila Ukumenê, onde a concentração da população se iniciou com a instalação do SIL; as outras são do tipo tradicional, reunindo os membros das famílias que fundaram a aldeia.

As aldeias Palikur se localizam todas à margem do rio. As habitações são dispostas sem uma orientação particular e as casas são ocupadas por famílias nucleares. São construções de projeção retangular com cobertura de duas águas, de palha ou, em alguns raros casos, brasilit ou zinco. As casas são geralmente construídas sobre estacas com assoalho de tábuas ou paxiuba, ocupando 1/3 da superfície interior; a maioria das casas não tem paredes. Os Palikur dormem em esteiras de junco (*siparapa*); agora, também dormem em redes adquiridas no comércio.

População

A população Palikur foi avaliada em 2.500 indivíduos na época dos primeiros contatos com os brancos, por volta de 1650. Já no final do século XVII, esse número fora reduzido a menos da metade, chegando a 1.000 indivíduos. No final do século XVIII, restavam apenas 271 Palikur, entre os quais haviam sido computados remanescentes de grupos hoje extintos, como os Mayé, Itutan, Marawan, absorvidos pelos Palikur durante essa época. Chegaram ao final do século XIX com uma população de 250 indivíduos.

Após o tratado de Berna, em 1900, pelo qual o Amapá voltou à administração brasileira, os Palikur se mudaram para o lado francês, voltando em 1914. Em 1925, quando Nimuendajú visitou a área, os Palikur totalizavam 238 pessoas, sendo 49 na Guiana Francesa e 189 no lado brasileiro; estes últimos eram distribuídos como se segue: 49 homens adultos, 59 mulheres adultas, 39 meninos e 41 meninas; além disto, havia dois Palikur residindo no igarapé Juminá (1926, 22).

Em 1936, por ocasião da visita do Major Thomas Reis, os Palikur eram 151, distribuídos entre várias aldeias no rio Urucauá, e mais 20 famílias na Guiana Francesa (1936, 12).

Em 1943, a população no lado brasileiro era de 202 pessoas (Fernandes: 1943).

A recuperação demográfica que se iniciou na década dos anos 30 se deve não somente à assistência sanitária dispensada pelo SPI, mas à integração de indivíduos de outros povos da área, de caboclos e de pretos descendentes de Saramaká. Assim, a aldeia Flexa, no baixo Urucauá, foi originalmente formada por uma comunidade de negros migrados do Cunani, no litoral do Amapá. Da mesma forma, uma família de negros Saramaká da Guiana se instalou por volta de 1940 no médio Urucauá, à altura da montanha Tipoca. O chefe da família, Timor, faleceu em 1981, mas o local continua ocupado pela sua família e vários dos seus filhos são casados com índios Palikur, como é o caso de Cinval Cedô, atendente do Urucauá. os descendentes destes núcleos misturados integram hoje as comunidades de Tawari e Flexa.

Em 1965, Arnaud fez um recenseamento da população Palikur chegando a um total de 263 pessoas. Nessa época, os índios estavam dispersos em comunidades do tipo tradicional, com uma população que variava de 70 pessoas a

um mínimo de 15. Esses grupos locais eram designados através das denominações dos "tesos" onde estavam estabelecidos: Kunaen (Ukumenê), Kuykiti, Manga, Kajari, Ukupi, Tupay e Flexa. Algumas famílias encontravam-se dispersas no curso alto do rio (Arnaud: 1968, 8).

A evolução da população Palikur, no lado brasileiro, encontra-se resumida a seguir:

ano	*pop.*	*fonte*
1925	189	Nimuendajú
1936	201	Reis
1943	273	Fernandes
1965	243	Arnaud
1966	304	Arnaud
1971	358	Arqu. Paróquia Oiapoque
1972	300	Brooks
1973	500	Assis
1975	483	Oliveira
1981	600	CIMI
1982	561	Cinval Cedô

Atualmente, os Palikur totalizam 561 pessoas assim distribuídas entre as aldeias do rio Urucauá:

— Flexa: 13 família, 120 pessoas
— Tawari: 7 famílias, 47 pessoas
— Timor: 6 famílias, sendo 3 mixtas
— Urubu: 6 famílias, 27 pessoas
— Vila Ukumenê: 50 famílias, 320 pessoas
— Anauá: 6 famílias, 47 pessoas, incluindo as casas do alto Urucauá

(Fonte: Cinval Cedô, atendente do Urucauá, out. de 1982, ip).

Na vila principal, Ukumenê, a composição da população Palikur por faixa etária é a seguinte:

	masc.	*fem.*	*total*
0-10 anos	35	46	81
11-20 anos	21	26	47
21-30 anos	34	46	80
31-40 anos	31	34	65
41-50 anos	29	15	44
51-60 anos	10	6	16
61-70 anos	8	4	12
71-80 anos	4	2	6
total:	172	179	351

(Ruffaldi: março de 1982, ip).

Não há, entre os Palikur, indivíduos realmente desaldeados. Na cidade de Oiapoque residem duas famílias, num total de 17 pessoas, conforme levantamento realizado por Antônio Vilhena em outubro de 1982. Por outro lado muitos homens se deslocam regularmente para a Guiana em busca de serviços temporários. A partir de 1978, no entanto, os deslocamentos dos Palikur para a Guiana se tornaram mais freqüentes, tomando a forma de uma migração, como descrito no *box* "Os Palikur na Guiana Francesa".

Histórico do contato

Os Palikur continuam ocupando hoje uma parte do território em que são mencionados desde o Século XVI: o litoral do Cabo do Norte, entre a foz do rio Amazonas e o Cabo de Orange, na foz do rio Oiapoque. Esta região era denominada a "Costa Paricuria", conforme Vicente Yanez Pinzon, que percorreu o litoral das Guianas em 1513.

SÉCULOS XVI E XVII — Durante este período, os Palikur dominavam praticamente toda a faixa litorânea do Cabo do Norte, ou Amapá, tendo como vizinhos outros povos habitantes desta região de várzea: os Mayé e Itutan; outro povo vizinho, os Maraon, ocupava a zona interiorana onde se instalariam, mais tarde, os Palikur; por isso, em vários documentos os Palikur são confundidos com este povo.

Já em 1604 o viajante Jean Mocquet relatava a guerra que opôs os Palikur aos Galibi, povo que dominava ao norte, o litoral das Guianas. Segundo Grenand, os objetivos da guerra para os Galibi era ter acesso, passando pela região então ocupada pelos Palikur no litoral do Amapá, aos povos Tupi do baixo Amazonas, onde obtinham as "pedras verdes". A guerra estendeu-se por várias décadas, até o final do século XVII, quando os Palikur, os Maraon e os Yao, todos aliados, teriam repelido quase todos os Galibi de sua área (P. Grenand: 1979, pl. 17).

Em conseqüência desta guerra, os Palikur passaram a ocupar uma zona mais afastada, no interior do norte do Amapá, entre os rios Cassiporé e Uaçá, onde são mencionados a partir de 1653.

Nesta época, quando os portugueses iniciaram a conquista do Cabo do Norte, este era freqüentado por franceses, holandeses e ingleses com os quais os Palikur mantinham relações comerciais, especialmente na pesca do peixe-boi; em função disto, os Palikur passaram a ser chamados "amigos dos franceses", designação que aparece nos documentos e nos mapas da época (La Barre: 1666).

SÉCULO XVIII — Nesse período os Palikur continuaram ocupando a região do Calçoene e do Curipi, com uma população já muito reduzida, estimada em 160 famílias (Lefèbvre d'Albon: 1729). Eram perseguidos pelos portugueses, fato que permaneceu na memória tribal, conforme este depoimento de Paulo Orlando, líder atual: "Fomos perseguidos pelos homens brancos. Aí fomos descendo prá cá, prá baixo até chegar Calçoene e Cunani, de Cunani a Cassiporé, de Cassiporé a Oiapoque, de Oiapoque então viemos prá cá e aqui ficamos (no rio Urucauá)" (1982, ip).

Entre 1738 e 1744, uma missão de jesuítas franceses tentou reduzi-los no Curipi, iniciativa retomada posteriormente, de modo esporádico, por outros missionários. Os Palikur

Chegando na aldeia Flexa, no baixo Urucauá (foto Nello Ruffaldi/CIMI Norte II, 1980).

ocupavam toda a bacia do Uaçá, onde viviam em boas relações com outros povos de língua Aruaque (Aruã, Kurkuwan) ou Carib (Maruane).

SÉCULO XIX — São poucas as informações sobre os Palikur durante esse período. Os viajantes franceses que visitaram a área se referem à integração de remanescentes de outros povos da área entre os Palikur (Lepriem: 1831). Nesse período, os Palikur habitavam os rios Uaçá, Curipi e Urucauá, e entre eles viviam índios Itutan, Maraon, povos nativos dessa área, assim como índios refugiados das missões do baixo Amazonas, como os Aruã.

No final do século, Coudreau menciona que a liderança era exercida por um chefe chamado Rousseau, cuja família detinha a chefia há várias décadas; um líder da mesma família foi também mencioando por Nimuendajú na década de 20 (1926, 104). Na época da visita de Coudreau, em 1887, os Palikur já haviam reduzido sua área de influência ao rio Urucauá. Mantinham contatos regulares com a população regional de Oiapoque, ocorrendo inclusive casamentos interétnicos. Nas cidades de Oiapoque e Caiena, comercializavam farinha de mandioca e compravam munições e contas (1893, 37). Os Palikur, no entanto, preferiam comercializar diretamente na Guiana, onde, já nesta época, os preços eram mais altos. Por outro lado, regatões franceses chegavam até o Urucauá para comprar diretamente dos índios tábuas de madeira, farinha e peixe (Nimuendajú: 1926, 16).

No final do século, todos os índios do Uaçá já falavam o creoulo, embora esta língua fosse ainda pouco difundida entre os Palikur (Coudreau: 1893, 378).

1900 A 1925 — Com a resolução do contestado franco-brasileiro, em 1900, o Amapá passa a ser definitivamente brasileiro. Em conseqüência disto, o governo francês atraiu os Palikur para a margem esquerda do Oiapoque. Com poucas exceções, a totalidade dos Palikur da bacia do Uaçá migraram para a Guiana, se instalando no igarapé Maruane, com o velho chefe Rousseau; formaram as comunidades que vivem até hoje no baixo Oiapoque, às quais se juntaram alguns Galibi e Karipuna (ver "Os Palikur na Guiana Francesa").

Os Palikur teriam aceito a transferência rapidamente porque, com a nova administração brasileira, enfrentavam sérias dificuldades para comercializar seus produtos. Após a resolução do contestado, os comerciantes franceses,

com os quais os índios costumavam realizar suas trocas, haviam sido retirados do Uaçá. Nimuendajú informa que os Palikur temiam os fiscais brasileiros, que exerciam os serviços de alfândega com arbitrariedade. Os Palikur eram acusados de não falar o português, embora fossem brasileiros. Quando um índio era interrogado por um desses fiscais, e não podia responder em português, retiravam-lhe suas mercadorias e era acusado de praticar contrabando. Isso, segundo Nimuendajú, nunca ocorria do lado francês, onde os índios, para resolver seus problemas, tratavam diretamente com o prefeito (1926, 111).

Os Palikur instalados na Guiana regressaram por volta de 1914, duas gerações após terem deixado o Urucauá, em decorrência de epidemias de gripe e sarampo; 60 Palikur aproximadamente haviam ficado no baixo Oiapoque, lado francês. Nesse contexto, os Palikur de Urucauá continuaram mantendo contato com o grupo do igarapé Maruane. Iam diretamente da foz do Uaçá para a margem francesa, junto a seus velhos conhecidos, os creoulos (Nimuendajú: 1926, 17). Nimuendajú comenta que, vários anos após sua volta ao lado brasileiro, o capitão Palikur, Augusto Flotte (Wotulaira) ainda usava o uniforme que lhe havia sido oferecido pelo governo francês (1926, 104).

DE 1925 A 1965 — Em 1930 se inicia a atuação do governo brasileiro junto aos índios da bacia do Uaçá, através do SPI. As modalidades da assistência fornecidas aos índios da área pelo SPI em suas várias fases foram descritas no capítulo "A Reserva do Uaçá". Uma das primeiras medidas do governo local em relação a esta área foi a implantação de escolas, inclusive entre os Palikur, visando difundir o conhecimento do português. Em 1936 o Major Thomas Reis, emissário enviado pela Inspetoria Especial de Fronteiras, escrevia a respeito dos Palikur: "a gente Paricura encontra-se em estado de educação muito atrasada, ainda, com hábitos quasi primitivos, usando muito urucum, pouca roupa e não abandonando as suas frechas. Nesse estado moral, pouco se pode esperar da cooperação deles para qualquer serviço que dependa de princípios de responsabilidade" (1936, 11). Os Palikur, de fato, continuavam desconfiados em relação às autoridades brasileiras, que associavam aos "Portugueses"; como explicava Nimuendajú, continuavam vivas na memória do povo Palikur tradições a respeito dos caçadores de homens que haviam escravizado os índios da região (1926, 10); estas tradições são lembradas até hoje.

Arnaud menciona, a partir de informações do líder Karipuna, Manuel Primo dos Santos, que, nesse período, os Palikur "tentaram atacar a flecha alguns soldados do contingente brasileiro do Oiapoque, que penetraram no Urucauá afim de aprisionar um crioulo, na suposição de que fossem daquela nacionalidade ("portugueses"), só não havendo feito graças à intervenção do pai do informante Karipuna, que era francês" (1969, 5).

Como ocorreu em toda a região, o SPI interferiu na designação dos líderes Palikur e o primeiro a ser indicado, para substituir Augusto Flotte, foi o Capitão Lerenício. Os capitães que se sucederam depois foram todos escolhidos pelos encarregados do SPI na área: Guillaume, Maurice, Camilo. De modo geral, o apoio e a assistência fornecidos pelo SPI aos Palikur foi pouco consistente e a interferência no seu modo de vida também foi relativamente limitada até 1965.

Aldeia Tawari (foto Vincent Carelli, 1982).

Em 1959, ocorreram dissensões entre o líder Mauricio, que segundo a hierarquia do SPI era o Major dos Palikur, e o Capitão Iaparrá, que liderava um grupo maior. Estas dissensões resultaram na morte de um pajé, Narciso, e na saída de vários Palikur para a Guiana Francesa. Nessa ocasião, a polícia teria perseguido os presumidos culpados, cujos parentes e aliados se mudaram para o Oiapoque (aldeia Gabaret) (Dreyfus-Gamelon: 1981, 306-308). Por outro lado, a conversão de uma família Palikur do Oiapoque ao protestantismo atraiu outras famílias do Urucauá para Saint Georges (aldeia Louis, depois La Savanne) (idem, 308).

De 1959 em diante, 60 famílias ligadas ao líder Maurício se mudaram para a Guiana, estabelecendo-se na vila Palikur de Saint Georges, onde continuam vivendo até hoje (Azevedo: 1979, 9).

DE 1965 EM DIANTE — Nessa fase ocorreram importantes transformações no modo de vida dos Palikur, em decorrência da atuação de missionários protestantes na área. Em 1965, foi instalada uma base do SIL no Urucauá, numa pequena aldeia do líder Paulo Orlando, que viria, mais tarde, a concentrar a maioria da população Palikur e se chamaria Vila do Bom Salvador. Os missionários do SIL atuaram essencialmente na área de educação e saúde. Em 1967, os Palikur começaram a ser iniciados diretamente no protestantismo, a partir de visitas periódicas do missionário da Igreja Pentecostal, Gleen Johnson. Em função da conversão do líder Paulo Orlando para esta religião e da concentração de muitas famílias Palikur na vila principal, o modo de vida dessa comunidade foi reorientado, conforme

a lei religiosa por ela adotada (ver no item "sistema ideológico").

A partir da década de 1970, a FUNAI atuou diretamente no Urucauá, através do PI Palikur instalado na vila Ukumenê. Os índios receberam assistência mais regular nos níveis de educação e saúde, conforme será detalhado no item "Tutela e Assistência".

Em 1977 se inicia a demarcação da área indígena do Uaçá, na qual se inclui o território ocupado pelos Palikur; os acontecimentos ligados a esta demarcação e à passagem da BR-156 na área indígena foram detalhados no capítulo "A Reserva do Uaçá".

Nos últimos anos, um importante movimento de migração rumo à Guiana Francesa está ocorrendo entre os Palikur, tendo saído, em média, 5 a 6 famílias por ano. Durante a epidemia de coqueluche que se alastrou na área do Uaçá em 1982, 25 Palikur do Urucauá se mudaram para Saint Georges (Grenand: 1982, ip).

Modo de vida

SISTEMA SOCIAL — Os padrões de descendência assim como o sistema de clãs territoriais que dominavam o sis-

OS PALIKUR NA GUIANA FRANCESA

O fluxo migratório dos Palikur rumo à Guiana Francesa não é recente. Se é verdade que a presença de índios Palikur naquele país resulta de migrações procedentes do Urucauá, os contatos entre os habitantes desse rio e a margem francesa do Oiapoque — para trocas comerciais, por exemplo — já eram assinalados pelos cronistas do século passado.

A fixação de famílias Palikur na Guiana ocorreu em 1900, quando, após a resolução do contestado franco-brasileiro do Amapá, preferiram se deslocar para a margem francesa, instalando-se no igarapé Marouane. Mesmo assim, alguns anos depois, a maioria voltou para o Urucauá, permanecendo na Guiana apenas 58 índios. Esse grupo inicial se dispersou posteriormente, formando as comunidades Palikur "de baixo" (ver lista de aldeias adiante), às quais também se juntaram alguns Galibi do Uaçá e Karipuna do Curipi. As outras comunidades Palikur na Guiana Francesa, ou Palikur "de cima", originam-se de outra migração, ocorrida por volta de 1958-60, com um primeiro sítio de ocupação no monte Tokoyen e, depois, no igarapé Gabaret. São famílias deste grupo que fundaram recentemente a vila La Savane, próxima de Saint Georges. Em 1982, 25 pessoas do Urucauá vieram se juntar aos Palikur desta aldeia.

Atualmente, cerca de 45% dos Palikur reside em território da Guiana Francesa. O movimento de oscilação das famílias entre o Urucauá e a margem direita do Oiapoque se insere no quadro das relações entre parentes, ocasionando visitas regulares; também ocorrem por ocasião da venda de farinha de mandioca e procura de serviços temporários; nessas circunstâncias, os Palikur, como os demais indígenas do Uaçá, se dirigem preferencialmente para a Guiana (ver no box: "Os índios brasileiros na Guiana Francesa", no capítulo "A Reserva do Uaçá").

Em 1964, um representante da administração de Caiena propôs ao líder Paulo Orlando, chefe de Ukumenê, ser chefe de um novo núcleo Palikur em Gabaret; foram-lhe oferecidas subvenções mensais e uma bolsa de estudo de 4 anos na França. Paulo Orlando recusou (Orlando Filho: 29.10. 1982).

*

Conforme um recenseamento realizado em setembro de 1980 pela equipe ORSTOM-CNRS (Dreyfus-Gamelon: 1980), a localização e população dos Palikur na Guiana Francesa é a seguinte:

1. comunidades de cima:	
La Savane ou Persévérance	*93*
Bambou	*91*
Gabaret	*95*
2. comunidades de baixo:	
Tampac	*15*
Rozé	*21*
Mirambeau	*15*
Couman-Couman	*27*
Trois Palétuviers	*35*
Petit Toucouchy e Ouanary	*13*
Total dos Palikur na Guiana Francesa	*405, sendo 392 no Município de Saint Georges.*

Além destas aldeias, algumas famílias vivem isoladas no rio Orapu, ao sul de Caiena, e no mangue de Tonatte, a oeste desta cidade.

Contrariamente ao que ocorre no Brasil, onde os Palikur estão concentrados numa única bacia fluvial, na Guiana Francesa, seu habitat *é extremamente disperso. Nessas áreas, mantêm o padrão tradicional de organização territorial, formando vários pequenos núcleos, onde convivem parentes próximos. Tal atomização das comunidades Palikur, segundo Dreyfus-Gamelon, não teria afetado a manutenção da identidade étnica e lingüística desse povo, devido à forte endogamia tribal e local; as alianças — sempre respeitando a regra de exogamia clânica — são preferencialmente constituídas entre pessoas do mesmo núcleo e se repetem, ao longo das gerações, na mesma comunidade (1981, 309).*

Observa-se, porém, um movimento de concentração das famílias Palikur dispersas pelo rio Oiapoque, abaixo e acima, na proximidade de Saint Georges; as famílias se deslocam para esta cidade durante o período escolar, e tendem a se fixar ali devido a dificuldades em manter duas residências (Grenand: 1983, ip). A região de Saint Georges seria, inclusive, a única área em que a administração, até hoje, se preocupou com os Palikur, alocando subvenções e discutindo a criação de reservas.

*

Os Palikur na Guiana Francesa são hoje essencialmente agricultores, sendo importantes fornecedores de farinha de mandioca para os habitantes de Saint Georges. Também vivem da venda de produtos de caça, coleta, peixe salgado e artesanato. Preferem o intercâmbio direto, não existindo órgão responsável pela comercialização de seus produtos. Entretanto, uma cooperativa de artesanato está sendo organizada e administrada pelos Palikur de La Savane.

Nas diferentes áreas de ocupação, enfrentam dificuldades ligadas à exigüidade e à má qualidade das terras que ocupam, prejudicando suas atividades de subsistência. Instalados em terras que não lhes pertencem, no meio de outros agricultores não índios, os Palikur não dominam mais seu ecossistema. Não existe, de fato, nenhuma

tema social dos Palikur são conhecidos através do estudo de Nimuendajú (1926) e, quanto à situação atual, de Dreyfus-Gamelon (1981). Na época de Nimuendajú, os Palikur se distribuíam entre 7 clãs exogâmicos, alguns muitos numerosos, outros com apenas um ou dois representantes. Os Palikur informaram o pesquisador sobre outros 4 clãs, que haviam desaparecido totalmente. Os mais numerosos na época eram os clãs *Wakapuyene* e *Waipuruyene*. Os 7 clãs eram agrupados em duas "metades", cada uma enterrava seus mortos em um cemitério exclusivo, como segue, na grafia de Nimuendajú:

clãs	*cemitérios*
Waipureyene Kawãlpuku Wasiliene	Walabdi
Wakapuene Kamõhiyene Palaimiune Wadáhĩnyune	Kwapí

(Nimuendajú: 1926, 22)

medida de proteção legal que lhes garanta a ocupação de seu território. Em cada área, a situação e os conflitos são diferentes, necessitando soluções específicas.

O problema da terra se agravou nos últimos anos, com a política de especulação fundiária lançada pelo conselheiro geral dos distritos do Oiapoque, Guy Massel. Parte das terras solicitadas pelos Palikur foram atribuídas a especuladores de Caiena (Grenand: 1983, ip).

A situação das terras dos Palikur na Guiana Francesa, assim como de todos os habitantes do país, é regida pelo Cadastro e a assistência lhes é fornecida pelo "Syndicat Agricole" de Saint Georges. Desta organização, a comunidade Palikur de La Savane recebeu um lote pequeno. Os demais Palikur ocupam terras de domínio público ("domaniales") ou terras abandonadas antes de 1948, cujo estatuto está sendo regulamentado. Nos últimos três anos, foram encaminhadas à administração local várias propostas, por parte de antropólogos do ORSTOM-CNRS, resumidas a seguir, a partir dos documetnos de P. e F. Grenand (dez. 1980) e Dreyfus-Gamelon (1980).

Considerando a necessidade de garantir terras em suficiência para o desenvolvimento das atividades agrícolas, a longo prazo, Dreyfus-Gamelon propõe um cálculo da superfície mínima de terra para cada família indígena. Tradicionalmente, os índios cultivam unicamente em zonas de terra firme (ilhas), mais apropriadas ao plantio da mandioca, já que estas, quando cultivadas na várzea, têm que ser colhidas precocemente. Como abrem um novo roçado cada ano, têm provisões constantemente. O consumo de cada família é de meio ha. por ano, contando que cada família planta um ha. por ano. Considerando também que a agricultura indígena baseia-se em períodos curtos de cultura (2 anos) e muitos longos de descanso da terra (20 anos), são necessários 20 ha por família. Considerando facilmente que com o acréscimo demográfico, sucedem-se 3 gerações em 20 anos, a superfície de terra necessária é de 60 ha por família (Dreyfus-Gamelon: 1980, 4-5).

Com base neste cálculo, foram propostas reservas fundiárias para cada uma das comunidades Palikur. Além de terras para agricultura, são incluídas também propostas que visam garantir os outros meios de subsistência, a partir de uma proteção do meio ambiente regional. Levando em conta a situação específica de cada área, as propostas são as seguintes:

1) criação de reservas fundiárias — no caso concessões coletivas — ou de um parque regional, para os habitantes dos igarapés Gabaret (180 ha), Mirabeau (480 ha) e Marouane.

2) Os Palikur de La Savane querem uma reserva ou concessão no loteamento planejado ao longo da estrada de Maripa. Como a concessão que lhes foi proposta é pequena (suas necessidades foram avaliadas em 960 ha), também querem uma concessão no igarapé Gabaret, onde querem se instalar com a condição de terem uma estrada de ligação até Saint Georges. Nesse caso dos Palikur que vivem perto de Saint Georges, deve-se levar em conta o empobrecimento do potencial de pesca, caça e coleta da área; hoje os Palikur tendem a substituir essas fontes de alimentação com enlatados. Por isso os antropólogos sugerem, em seus relatórios, que a vila La Savane seja pouco a pouco transferida para Gabaret, onde se forma uma "autêntica aldeia indígena".

3) Atribuição de concessões individuais para os Palikur isolados ou pouco numerosos, isto é, no caso das famílias de Tampac (180 ha) e Rozé (60 ha).

•

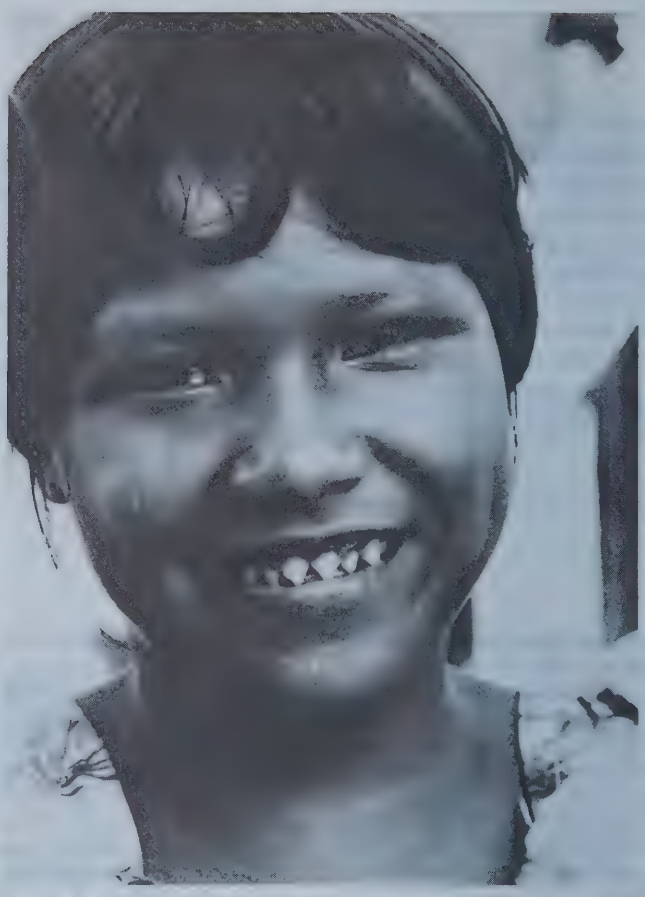
Os Palikur, na Guiana Francesa, não recebem nenhuma assistência específica por serem índios e não existe a tutela. *Eventualmente são baixados decretos especiais, na área assistencial, a nível das prefeituras.*

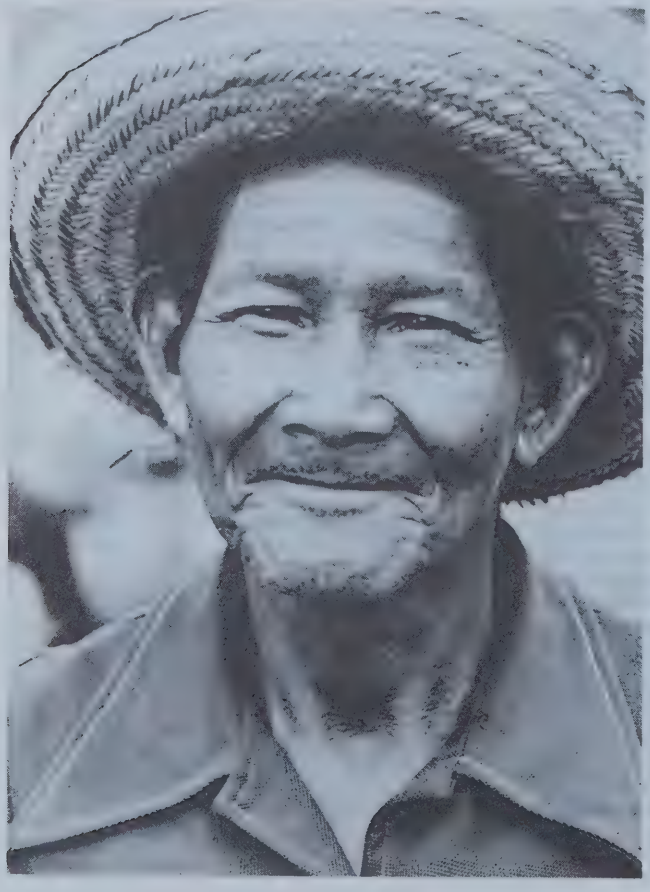
Na área de saúde, recebem assistência comum a todos os cidadãos franceses, pelo DASS (Direction Départementale de l'Action Sanitaire et Sociale), que na área do Oiapoque atua através do Hospital de Saint Georges.

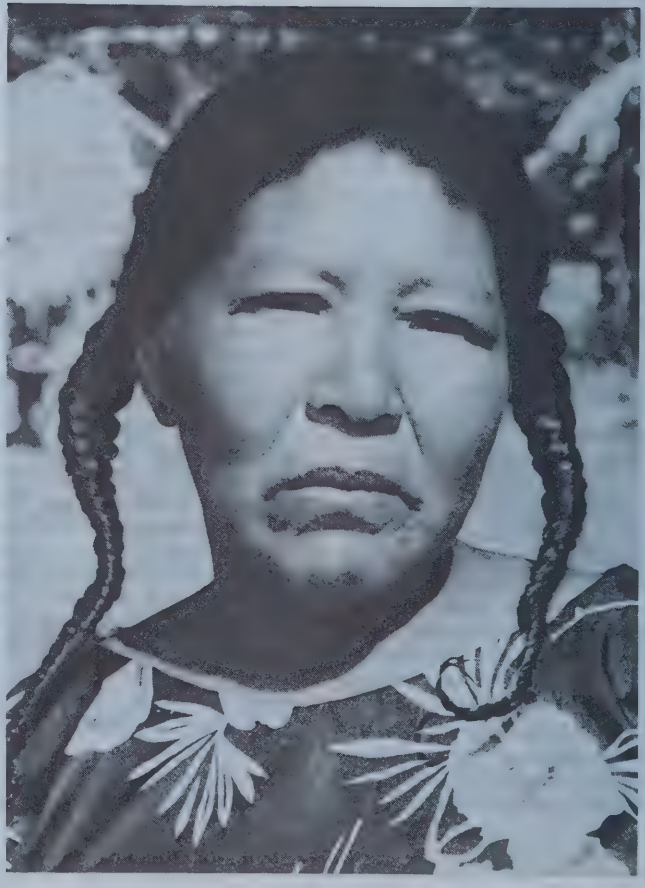
Além disto, os índios têm seus próprios dispensários. A situação de saúde parece satisfatória nos últimos anos, o que não impediu o alastramento de uma epidemia de sarampo em 1971-72. O estado sanitário dos indígenas também ressente-se de constantes ataques de malária, gripe e parasitose. O xamanismo persiste, assim como o sistema de curas tradicionais, efetuado a partir de plantas.

Como todos os cidadãos franceses, os Palikur são escolarizados pelas escolas ligadas ao programa da "Education Nationale", de ensino monolíngüe francês. Existe uma escola própria para a comunidade em Trois Palétuviers, sendo os demais escolarizados em St. Georges.

Os problemas causados pela inadaptação desse sistema educacional são descritos no box *"Os Galibi na Guiana Francesa", do capítulo* Galibi do Oiapoque.







As designações clânicas se referem a nomes de animais, plantas ou fenômenos naturais, acrescidos do sufixo *-yene*, ou *-yune*, que os índios traduziam por "raça", "nação" e, agora, como "grupo de família".

Quanto à origem dos clãs, Nimuendajú considera que seriam grupos distintos, migrados do oeste. Originalmente, cada clã teria uma localização e um dialeto diferentes. Quando os Palikur se instalaram no "rio do meio", o Urucauá, os povos que se integraram a eles adotaram sua língua e se organizaram em clãs, mantendo a diferenciação territorial através de cemitérios separados (1926, 25). Como os clãs são grupos de descendência patrilinear, a afiliação a um determinado clã continua sendo determinada pela origem paterna. Os mestiços de pai não índio normalmente não pertenceriam a nenhum clã, embora sejam integrados ao grupo (Nimuendajú: 1926, 23).

Atualmente, os clãs não são mais unidades territoriais localizadas. O abandono da localização dos clãs decorre essencialmente do abalo demográfico, cujo nível mais baixo foi há 150 anos atrás. A existência atual dos clãs seria reflexo da forte coesão interna dos Palikur (Grenand: 1983, ip). Os clãs ainda representados entre os Palikur, conforme informações de Léon e Paulo Orlando, são *Waiwaiyene*, o clã da lagarta e o mais numeroso, o clã *Poemyune* (madeira não identificada) com 17 famílias, o clã *Kawakuyune* (abacaxi) com 10 famílias, além dos clãs *Wadãyene* (lagartixa) e *Wakapuyune* (acapu); o clã *Kamuyune* (do sol), do qual os Palikur teriam adotado o dialeto falado até hoje, se extinguiu completamente (Gallois: 1982). Atualmente, além da identificação do clã, os indivíduos se identificam por sobrenomes (Orlando, Narciso, por exemplo) que correspondem aos clãs (Grenand: 1983, ip).

O casamento entre os Palikur é regido pela divisão clânica, que também rege o ritual funerário. A principal característica dos clãs é que são unidades exogâmicas. No passado, teriam sido unidades endógamas e os índios informaram que foram os padres Jesuítas que os "obrigaram" a se casar com indivíduos de clãs diferentes (Grenand: 1983, ip). O casamento entre os Palikur é estritamente monogâmico.

Além da regra de exogamia clânica, nenhuma regra explícita preconiza o tipo de união preferencial. De forma geral, os Palikur dão preferência a casamentos entre parentes afastados. Outros fatores decorrentes do contato influenciaram os matrimônios: "o compadrio estabelecido através do batismo na igreja católica exerce também influência sobre o casamento, pois, em obediência a valores que dizem haver adquirido por intermédio dos descendentes de escravos da Guiana Francesa, pessoas ligadas por tal compromisso não devem ter relações sexuais" (Arnaud: 1968, 9).

Os novos casais geralmente estabelecem sua residência junto à família da esposa; esse padrão de residência é considerado ideal, pelo menos durante os primeiros anos do matrimônio. No entanto, "a presença de mais uma

Índios Palikur da aldeia Ukumenê (fotos Vincent Carelli, 1982).

família elementar na mesma habitação, é geralmente em caráter temporário" (Arnaud: 1968, 9). A importância dos sogros continua após essa fase de adaptação, sendo que várias aldeias, atualmente, se organizam em função da regra de residência uxorilocal.

Segundo Arnaud, no passado, a localização dos clãs junto à regra de descendência patrilateral deviam implicar num padrão de residência patrilocal. Mas, já na época de Nimuendajú, não havia mais regra fixa, a não ser para os chefes e descendentes que permaneciam após o casamento junto à família paterna.

Na década de 60, esta regra nem mais se aplicava aos chefes, pois, segundo Arnaud, não havia mais chefes tribais, líderes de clãs ou de grupos locais" (1968, 8).

Desde o século XVIII, os viajantes observavam que a chefia entre os Palikur era um cargo assumido por um dos homens mais velhos. Essa posição não era hereditária, embora se sucedessem no cargo vários chefes de uma mesma família, como os da família Rousseau. Antes da decisão de Berna, os Capitães Palikur haviam sido reconhecidos pela administração francesa, recebendo patente e uniforme. Nimuendajú informa que cada um desses "capitães", conforme designação da administração francesa, escolhia como seu "lugar-tenente" um entre os homens mais capazes, que lhe sucederia no cargo (1926, 104). A partir da década de 30, o SPI passou a designar os líderes indígenas, através de títulos como Major, Capitão e Coronel; o último a ser designado nessas circunstâncias foi o Capitão Camilo.

Até a década de 50, segundo informou Moisés Yapahá, o líder Palikur era assessorado por 4 "ajudantes", que eram escolhidos pela comunidade. Estes serviam também de "mensageiros", informando o líder dos assuntos das diferentes aldeias dispersas no rio Urucauá. Havia dois para a parte alta do rio e outros dois para a parte baixa. Moisés informa também que a chefia é um cargo atribuído essencialmente aos membros do clã da lagarta (*Waiwaiyene*), ao qual pertence também o atual líder Paulo Orlando. Ocorria também que os pajés Palikur se tornassem líderes, como ocorreu duas vezes nos últimos 40 anos. Em 1965, Arnaud observava que não existia entre os Palikur nenhum líder tradicional (1968, 9). Os grupos locais eram liderados pelos homens mais velhos, ocorrendo inclusive alguns atritos entre estes grupos, que levaram uma parte dos Palikur a se mudarem para a Guiana Francesa (ver "Histórico do contato").

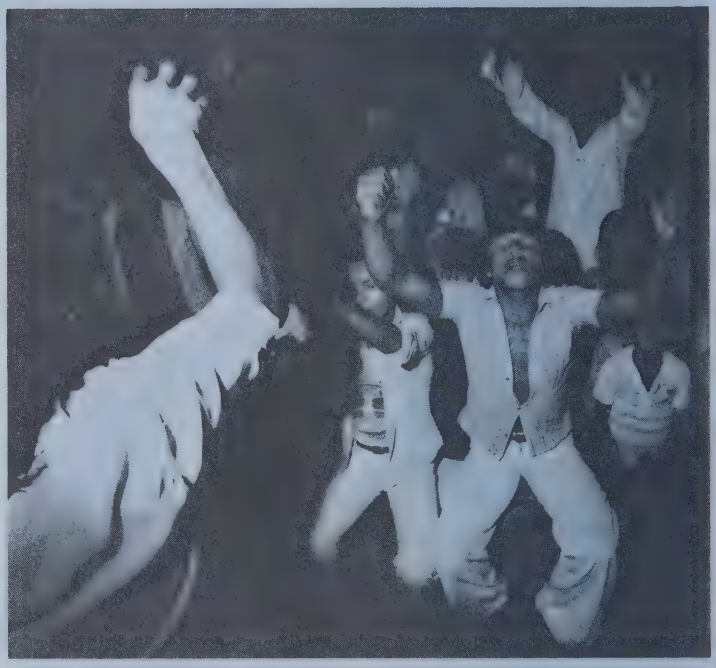
A partir da década de 70, a predominância de um ou outro líder se processou através de sua atuação religiosa. Nos últimos anos, se sucederam neste cargo os líderes Leon, Paulo e Moisés. Atualmente, Paulo Orlando reassumiu a chefia, através de sua influência na vila principal da qual é fundador e sobretudo através de sua posição de pastor da Assembléia de Deus. Nas outras aldeias, menos atingidas pelo movimento pentecostalista e, portanto, pela liderança religiosa de Paulo Orlando, a chefia é exercida por chefes de famílias extensas, como é o caso de Emílio Leôncio, no Tawari, também pastor, da Igreja Adventista, Mauricio Leal, no Anauá e Ricardo Narciso e Guilherme, no Flexa. No entanto, para resolver problemas externos, todos reconhecem Paulo como líder principal dos Palikur.

As primeiras tentativas de "conversão" dos Palikur à religião cristã remontam a duzentos anos, aproximadamente. Num primeiro tempo, durante a primeira metade do século XVIII, jesuítas franceses reagruparam um certo número de famílias Palikur em aldeias no baixo Oiapoque e litoral norte do Amapá, numa tentativa frustrada de aldear, através de reduções, a população indígena daquela região. No século XIX e nas primeiras décadas do século XX, continuaram esporádicas as visitas de missionários franceses na região do rio Urucauá. Mais tarde, a ação da Igreja Católica, através de raras desobrigas, resultou também na integração de "alguns traços dessa doutrina ao xamanismo tribal, mas sem alterá-lo fundamentalmente" (Arnaud: 1970, 20). A influência da religião católica se fez sentir sobretudo através do batismo e, em menor proporção, nos rituais de casamento e funeral.

A primeira tentativa de introduzir o protestantismo entre os Palikur foi efetuada em 1954 por dois missionários da MNTB que se retiraram rapidamente, considerando o pouco interesse demonstrado pelos índios pelas suas pregações. Em 1965 se instalaram no Urucauá missionários batistas do SIL, Harold e Diana Green, cuja atuação se centralizou no estudo da língua e na assistência de saúde. Como explica o atual líder, Paulo Orlando, este missionário "não pregou evangelho porque não tinha autorização... a FUNAI deu autorização só para traduzir a língua. Estudar a língua e ensinar tipo bilíngüe, Palikur e Português, e depois traduzir a bíblia de português para Palikur; depois que traduzida é que vai ensinar, pregar a bíblia em Palikur". A etapa concluída pelos missionários do SIL, que se retiraram da área em 1976, no entanto, chegou apenas na primeira fase: tradução de alguns livros da bíblia e preparação de material didático na língua indígena.

Durante uma das estadias dos Green nos Estados Unidos, outros missionários protestantes, da Assembléia de Deus chegaram até a aldeia e iniciaram um ciclo de visitas regulares, a partir de 1967, com pregações na doutrina pentecostal. Conforme Paulo Orlando, o missionário chamado Gleen Johnson, também norte-americano, havia recebido autorização da FUNAI para pregar o evangelho; foi introduzido na aldeia por um sargento da Colônia de Oiapoque, membro da mesma Igreja. Conforme o relato de Paulo Orlando, o missionário fez várias visitas ao Urucauá, realizando cultos e ensinando a bíblia, particularmente a ele, Paulo Orlando, que, finalmente, foi instituído como pastor da igreja: "... quando o missionário Gleen Johnson novamente veio, pela quinta vez, me deu vontade de também falar para os outros de Cristo, eu começava a entender alguma coisa. Passou três dias. Decidiu muita gente. Acei-

Um culto pentecostal, na aldeia de Ukumenê. Abaixo, o pastor Paulo Orlando, também líder da aldeia, prepara sua pregação do dia (fotos Vincent Carelli, 1982).



No final de 82 foram batizadas, ao longo de três meses, mais de 30 crianças, na aldeia de Ukumenê. Cantando hinos, as crianças recebem o Espírito Santo e falam em língua estranha (fotos Vincent Carelli, 1982).

taram Jesus. Ele (o missionário) disse: 'assim você vai receber muitas bençôes para seu povo, esse lugar tá esquecido pelos homens, mas Jesus não está esquecendo voce...' Ele orou, me abençoou e prometi tomar conta do trabalho. Aí o pastor disse 'olha esse lugar tá esquecido, mas Deus já achou esse lugar. Esse povo tava escolhido, foi achado por Deus e agora ele vai fazer muita coisa: vai vir chefe (da FUNAI), professoras, enfermeiro e tudo. E vocês vão passar a viver unidos, vão fundar uma nova vila' " (Paulo Orlando Filho: 29.10.82, ip).

Paulo assumiu, então, a liderança política e religiosa da aldeia Ukumenê, dirigindo ativamente a mudança da "prática" e do "costume", conforme seu próprio depoimento e o do chefe de posto: "Dotado de uma palavra fácil, inteligência brilhante e suficiente determinação, o cacique-ministro tirou proveito do que aprendera, relativo à leitura, na escola do Curipi, no sentido de formar uma comunidade de crentes, onde todos fossem realmente irmãos. Como ponto de partida, tentou abolir todos os obstáculos à paz, como a poligamia, a bebida alcoólica, as festas, o uso do tabaco, etc. (...) Nesta oportunidade foram quebrados, queimados e relegados ao esquecimento todos os 'ídolos' do pecado, isto é, todos os instrumentos ligados ao vício, como os potes de *caxixi*, instrumentos do *Turé*, etc." (Cruz: 1978, 5-6). Por outro lado, "as antigas idéias religiosas passaram a ser abertamente abjuradas e os próprios xamãs e feiticeiros (sopradores) se tornaram crentes" (Arnaud: 1980, 101).

Paralelamente à instauração da nova lei religiosa, os trabalhos coletivos, na nova vila de Bom Salvador, eram enfatizados. Arnaud informa que, "após a adoção da nova religião, as condições econômicas dos componentes do grupo melhoraram sensivelmente, face a uma maior dedicação ao trabalho. Suas relações pessoais internas e externas se tornaram excelentes, inclusive com os funcionários da administração oficial, pois, conforme costumava dizer, para ganhar a graça de Deus, deveriam amar os outros como a si próprios e respeitar as autoridades. A instrução escolar passou a ser procurada, até pelos mais velhos, sobretudo para um melhor conhecimento da Bíblia" (1980, 101). Esta maior procura da escola, assim como os contatos que tiveram com representantes do governo que pudessem ajudar a comunidade, haviam sido fomentados pelos missionários, Gleen Johnson, mas também pelos Green do SIL, que continuavam residindo na aldeia. Cícero da Cruz, chefe de posto mas também expadre, portanto atento para o aspecto religioso, comenta: "nessa época valeu bastante a presença do representante do Summer coibindo as falsas interpretações da bíblia e apresentando em língua Palikur os livros sagrados que valorizam o trabalho" (Cruz: 1978, 6).

Após algum tempo, a igreja pentecostal entrou em crise, o pastor Paulo Orlando deixou de ser apoiado pela totalidade dos habitantes da vila, acusado de levar uma vida irregular e de má administração dos bens da igreja. Essa situação levou-o a afastar-se da igreja por alguns anos, conservando porém a liderança política. Ele foi seguido por várias famílias, as quais também deixaram de comparecer aos cultos e voltaram a realizar festas tradicionais, fumar e beber (Arnaud: 1980, 101). Sua própria casa passou a servir como local das danças e *caxixi*, realizados quase todos os fins de semana. A direção da Assembléia de Deus foi assumida por outro líder, Moisés Yapahá, até 1980 aproximadamente, quando Paulo Orlando voltou para a religião e recuperou a direção da igreja.

Nesse intermédio, haviam ocorrido alguns atritos entre membros da igreja pentecostal e o missionário Haroldo Green, que não aprovava a instalação de uma placa na igreja que a consagrava como templo da Assembléia de Deus. Os índios não aprovaram sua queixa e os Green se retiraram da área indígena.

Após ter "saído e voltado para a religão", como ele mesmo diz, Paulo Orlando está atualmente reforçando sua liderança sobre os habitantes da vila com base na observância da lei religiosa. Assim, conforme alguns índios da aldeia, Paulo Orlando estaria fazendo pressão, em suas pregações, para que os moradores da vila participem mais das atividades religiosas; teria afirmado ainda, em certa ocasião, que os que não querem respeitar a lei poderiam sair, o que foi feito por várias famílias que se instalaram no alto Urucauá ou passaram para a Guiana.

De fato, é somente na vila principal que vivem os fiéis da Assembléia de Deus. Em outubro de 1982, foi realizado o batismo de mais ou menos 30 jovens, no tempo de "férias", como dizem, no qual predominam as atividades religiosas.

Na aldeia Tawari vivem algumas famílias adventistas e o pastor Emilio Leôncio. Na aldeia Flexa a maioria dos Galibi e Palikur são católicos. Finalmente, nas outras pequenas aldeias do Urucauá os índios não seguem nenhuma das igrejas e continuam realizando rituais tradicionais, como a festa do *Turé*.

SUBSISTÊNCIA — Os Palikur, como os outros povos indígenas da área do Uaçá vivem numa região muito diversificada do ponto de vista ecológico, caracterizada pelas seguintes zonas: mangue; floresta inundada de várzea, que se extende, ao longo dos rios, em floresta de galeria; campos de várzea, inundados durante uma parte do ano; ilhas baixas e de tamanhos variados cobertas com floresta de terra firme. Os rios constituem o elemento de ligação entre essas zonas e permitem uma exploração "em profundidade" de cada uma dessas áreas; o escossistema Palikur se organiza essencialmente entre os campos inundados e as ilhas. As ilhas, onde fazem suas roças constituem apenas 10% do total. Também aproveitam as outras zonas do meio ambiente, sendo que freqüentam "as quatro zonas florísticas: mangue, várzeas, campos inundados e ilhas de floresta, nas épocas de maior concentração de certas espécies animais ou da maturidade e facilidade de transporte de certas espécies vegetais" (P. Grenand: 1981, 24-25).

Casa Palikur da aldeia de Ukumenê (fotos Vincent Carelli, 1982).

Família da Matilde, esposa do finado Timor, negro Saramacá vindo da Guiana Francesa para o rio Urucauá, no início do século, para garimpar ouro no monte Tipoca (foto Vincent Carelli, 1982).

Ao lado, as filhas de Dona Matilde e a nora, índia Palikur casada com Cinval, atendente de enfermagem na área (foto Vincent Carelli, 1982).

Embarcação de índios Palikur, na boca do rio Urucauá, em viagem para Saint Georges (foto Vincent Carelli, 1982).

A subsistência dos Palikur se baseia na pesca e na agricultura, suplementadas pela caça e pela coleta. No passado, quando viviam espalhados em pequenas aldeias ao longo do Urucauá, o modo de vida ligava-se estreitamente ao rio e a pesca era sua principal fonte de subsistência. Conforme Paulo Orlando, os antigos, "por ano, trabalhavam três meses. A época da roça eles entravam, mês de julho, agosto, setembro, terminava derrubar, aí outubro, novembro e dezembro era férias tudo. Iam comer aí prá baixo, se espalhavam, pegavam tracajá, jacaré, caçar pássaros. Vão lá chegar, eles vivem à vontade na beira do rio, vivem de férias, folgados" (ip, 29.10.1982).

Hoje a economia dos Palikur continua essencialmente de subsistência, embora a produção de excedentes comercializáveis, que sempre existiu em pequena escala, tenha aumentado nos últimos anos.

Na pesca, os Palikur utilizam arco e flechas, arpões, anzóis e linhas. Os produtos da pesca são , sobretudo, peixes do campo alagado, como o tucunaré, pirarucu, aruanã, jeju, acara-açú, assim como surubim, piranha, etc. Do rio também tiram jacarés e tracajás.

Da caça, realizada com espingardas, os índios obtêm carne de cutia, caetitu, veado, anta, paca, macacos, queixada, tabu, tucano, patos e pombas. Caçam nos campos alagados do médio Urucauá e na zona de cabeceiras do rio.

Conforme os mais velhos, antigamente os produtos da caça e da pesca eram distribuídos entre todos os membros do grupo local. Hoje, quando uma família tem esses produtos em abundância, vendem-nos para outras. O peixe seco é um produto freqüentemente comercializado nas cidades da vizinhança.

Os principais produtos da coleta são: açaí, bacaba, cajá, sorva, cupuaçú, piquiá, bacurí, sapucáia, inajá, ingá, murití, marajá, maracujá e patauá.

A agricultura está se tornando a fonte mais importante de subsistência, através da ampliação das roças para produção de farinha comercializável e dos projetos agrícolas da FUNAI que visam incentivar a "pluricultura". As roças são abertas em terra firme e, por esta razão, se situam a certa distância das aldeias. Os habitantes de Ukumenê, a vila principal, têm suas roças numa ponta de terra firme que liga a margem esquerda do Urucauá ao rio Uaçá. São

roças familiais abertas individualmente por cada grupo familiar ou com a ajuda de outros, através do sistema de mutirão.

Os trabalhos agrícolas se realizam no período de verão: em junho-julho, a derrubada; em outubro, a queima; e, em novembro-dezembro, plantam, começando com espécies variadas e terminando com a mandioca (P. Grenand: 1981, 25). Devido à exigüidade das terras para agricultura, os antigos Palikur teriam desenvolvido um sistema de cultivo original: plantavam a mandioca e o cará em montinhos de terra, as depressões facilitando a irrigação (idem).

Os Palikur cultivam banana, batata doce, *daxin*, macaxeira xeira, cará, laranja, abacate, abacaxi e sobretudo mandioca. As árvores frutíferas são plantadas nas aldeias e a vila de Ukumenê tem um grande laranjal.

Em algumas das aldeias foi introduzido recentemente o plantio do arroz, milho e café. O processamento da mandioca é feito na roça, onde cada família tem sua casa de farinha.

Como todos os povos da região do Uaçá, os Palikur comercializam a farinha de mandioca nas cidades da vizinhança: Oiapoque, Clevelândia e, sobretudo, Saint Georges, onde os preços são geralmente mais altos. Também vendem animais domésticos (periquitos, etc.), comércio antigo, mencionado pelos cronistas do século passado.

O mesmo ocorre com o artesanato vendido nessas cidades e aos eventuais visitantes na área. Em 1978, segundo informa o líder Paulo Orlando, os Palikur foram incentivados pelo chefe de posto a fazer artesanato, que seria comercializado através da ARTÍNDIA (veja um exemplo de relacionamento do sistema da Artíndia com um povo particular no *box* "O artesanato Wayana-Aparai e a Artíndia", no capítulo correspondente). Todas as famílias confeccionaram artefatos em grande quantidade e entregaram-nos à FUNAI. Após alguns meses o artesanato voltou para a aldeia porque não havia sido vendido. Desde esta época, os Palikur comercializam seus artefatos, sem intermediários, em Saint Georges. Os artefatos vendidos são sobretudo colares, arcos, flechas e adornos de penas. Para uso próprio, ainda fazem cerâmica e trabalhos em madeira.

Para chegar às cidades do rio Oiapoque, os Palikur se deslocam em pequenas canoas ou com o barco da comunidade, chamado "Bom Salvador". Esse barco foi construído em 1976 pelos índios, com ajuda do SIL; os missionários também doaram o motor. Dada a importância para os Palikur, dos recursos obtidos através da venda de farinha e de outros produtos, todas as agências de contato direto que atuaram na área intervieram no processo de comercialização.

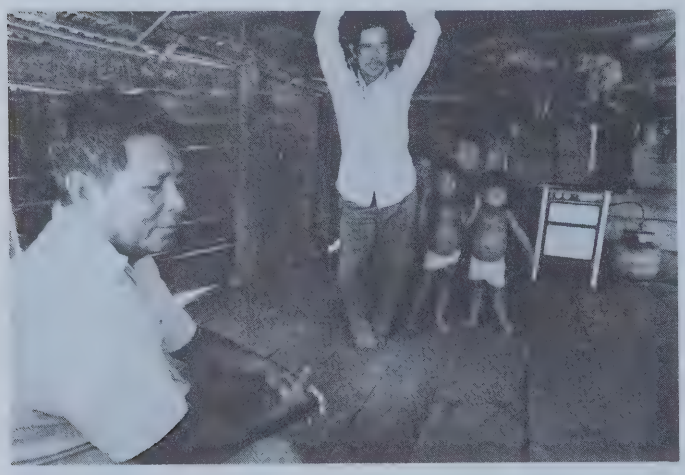
Nos últimos anos surgiram novas formas de comercialização, através da cantina de Ukumenê e de cooperativas implantadas em diversas aldeias do Urucauá.

Na vila de Ukumenê, a *cantina* foi implantada em 1974 com um empréstimo inicial do missionário Haroldo Green,

Na foto acima, as mulheres de Ukumenê. Abaixo, os potes de caxiri (fotos Nello Ruffaldi/CIMI Norte-II, 1979).

do SIL. A primeira verba foi totalmente gasta, tornando-se necessário um segundo empréstimo — já reposto pelos índios — feito sob a responsabilidade de Moisés Yapahá, que continua até hoje administrando a cantina. Moisés conseguiu, na época, juntar 5 sócios, que continuam até hoje. Em 1982, o capital desta primeira cantina foi distribuído entre os sócios, abrindo-se a entrada para novos sócios, em número de 11. Esses 17 sócios se responsabilizam, agora, pela nova cantina, que, em outubro de 1982, contava com um capital de Cr$ 500.000,00. A cantina funciona como um comércio, abrindo de manhã e à tarde. Vende alimentos enlatados, assim como peixe, farinha, carne, etc. A cantina tinha um barco próprio que ficou inutilizado e os sócios utilizam, agora, o barco da comunidade. As compras de mantimentos são feitas nos comércios da cidade de Oiapoque e a cantina continua recebendo ajuda dos missionários do SIL até hoje, na forma de envios, diretamente dos Estados Unidos, de roupas usadas e objetos de limpeza. A cantina paga somente o frete e coloca esses bens à venda.

Na vila Ukumenê também foi implantada, em 1977, uma cooperativa que se integrava ao movimento cooperativista



João e Moisés, líderes Palikur (foto Vincent Carelli, 1982).

lançado pelo CIMI na região (ver no capítulo "A Reserva do Uaçá"). Essa cooperativa teve duas fases: na primeira, recebeu uma ajuda externa de Cr$ 10.000,00 e teve a adesão inicial de 28 famílias, que doaram uma parte de sua produção de farinha de mandioca. A cooperativa de Ukumenê foi à falência em 1979, devido às dificuldades de administração e também porque o capital era gasto em "festas comunitárias" e na preparação de *Turé*, organizados semanalmente pelo líder Paulo Orlando, então responsável pela cooperativa.

Em 1981, a FUNAI liberou verbas para criação de uma cantina, como ocorreu também em Santa Isabel e Açaizal, no Curipi. Essa cantina na realidade é chamada pelos índios de cooperativa, para distingui-la da cantina implantada anteriormente pelo SIL. Todas as famílias da vila são sócias, por princípio. O responsável, Lourival, não recebe gratificação pelo seu trabalho.

Embora tendo ressurgido, a cooperativa de Ukumenê não manteve, até 82, ligação com as outras cooperativas da região. Em janeiro de 1983, ela foi representada na assembléia geral realizada na vila de Espírito Santo. O balancete, nessa data, indicava um capital de Cr$ 1.026.000,00 (Rel. Ass. Geral das Coop.: 13.01.1983).

Nem a cantina nem a cooperativa têm, no momento, projetos agrícolas ou de melhoria na área de saúde; constituem-se essencialmente como comércios.

Também no Urucauá, a aldeia Tawari tem uma cooperativa, desde 1977, que substituiu a de Ukumenê, quando esta foi à falência. Começou com um capital de Cr$ ..... 7.000,00 e tem hoje o montante de Cr$ 274.590,00, sendo Cr$ 24.000,00 de fiado (Ass. Geral das Coop.: 13.01.83). Esta cooperativa está ligada à Confederação de Cooperativas do Oiapoque (ver cap. "A Reserva do Uaçá") e funciona bem. Nela os índios vendem sua farinha, peixe e, ocasionalmente,carne; compram sobretudo panos, café, açúcar e sal, vindos do armazém central de Oiapoque.

A aldeia de Flexa também tem uma cooperativa integrada à Confederação. Todavia não se conseguiu maiores informações sobre o seu funcionamento.

Como os demais povos da área, os Palikur procuram com freqüência serviços temporários na Guiana Francesa, onde recebem melhores salários e assistência médica mais efetiva (ver cap. "A Reserva do Uaçá"). Após permanecerem alguns meses por lá, retornam às vilas de origem com motores de popa, máquinas de costura e outros objetos, além de mandarem freqüentemente dinheiro para suas famílias no Urucauá. Atualmente, ocorre um movimento de emigração definitiva dos Palikur para a Guiana Francesa, onde se reúnem aos parentes que lá se instalaram no começo do século (ver o *box* "Os Palikur na Guiana Francesa").

Tutela e assistência

Ainda na época do SPI, cujo posto no Encruzo servia mais para controlar a entrada de franceses trazidos pelos índios para caçar e pescar, a instalação de uma base do SIL no Urucauá trouxe para os Palikur uma assistência mais efetiva. Os missionários se instalaram em 1965 na aldeia do Leon e Paulo Orlando para onde se transferiram a maioria das famílias Palikur, formando a vila Ukumenê.

Num primeiro momento, os missionários batistas do SIL, Harold e Diana Green, estudaram a língua, traduziram alguns livros da Bíblia, produziram material didático em língua Palikur e alfabetizaram durante algum tempo, vários índios na língua. Além disso, numa média de 6 meses por ano, os índios puderam contar com atendimento de saúde por parte de Diana Green, que era enfermeira.

O SIL construiu a primeira pista de pouso na aldeia, para aviões pequenos e facilitava o transporte de doentes, em caso de necessidade.

Apesar de ter se retirado da área em agosto de 1976, o SIL continua participando da vida dos Palikur, nas formas já mencionadas no item anterior (empréstimos em dinheiro e donativos em bens). Os índios, por sua parte, continuam aguardando os últimos livros da Bíblia traduzidos e prometidos pelos missionários.

Foi também através dos missionários do SIL que a Secretaria de Educação e Cultura se dispôs, a partir de 1968, a dar mais assistência à vila de Ukumenê, da seguinte maneira: construção de uma escola e de uma casa para as professoras, a contratação de duas professoras para o Mobral, merenda escolar, fornecimento de fios elétricos para a instalação de iluminação das ruas da vila pela prefeitura, assistência técnica da ASTER e projeto Casulo da LBA (pré-escolar).

A FUNAI presta assistência aos Palikur através do PI Palikur criado pela portaria nº 144/N/73 de 12.12.1973, onde mantém um chefe de posto e, esporadicamente, um atendente de enfermagem. Até 76, o posto da FUNAI contou

com pouquíssimos recursos e se apoiava na infra-estrutura do SIL: fonia e transporte aéreo. Após a retirada do SIL da área, a FUNAI mandou um barco com motor para o PI, embora persistisse a falta de recursos de maio de 1976 a fevereiro de 1978. Nesse período, o PI Palikur somente recebeu Cr$ 8.500,00 em 8 remessas de suprimentos (Cruz: 1978, 5). Durante o mesmo período, o chefe de posto foi auxiliado pelo Dr. João Paulo Botelho V. Filho, da EPM, através de dois projetos de agricultura (ferramentas para abertura das roças) e saneamento básico (encanamento de água e construção de pisos de cimento para sanitários).

De 1979 a 81, a FUNAI aposentou 35 índios pelo FUNRURAL.

Em 1981, a FUNAI implantou um projeto agrícola, para "incentivar a pluricultura (arroz, milho e cana-de-açúcar), afim de tornar as comunidades independentes nos próximos anos". Além das roças, para as quais foram fornecidos instrumentos agrícolas e sementes, o projeto previu o fornecimento de um debulhador de arroz e um barco motorizado. Na ocasião, a FUNAI também financiou a construção de um depósito para cereais: os índios entraram com a mão-de-obra e não receberam pelos serviços, embora o pagamento desses serviços conste do livro de contas da 2ª DR (Paulo Orlando: 29.10.1982, ip). Através deste projeto, os Palikur de Ukumenê plantaram duas roças que deram 80 sacas de arroz, posteriormente distribuídas. Porém, a maior parte dos índios só trabalhou na colheita e aqueles que trabalharam desde o início não ficaram satisfeitos. Por isso, resolveram que, no ano seguinte, não fariam mais roças comunitárias, e plantariam o arroz em suas roças familiais. No entanto, no início de 1983, a verba liberada pela FUNAI para dar continuidade ao projeto agrícola não havia chegado.

A controvérsia entre índios e funcionários da FUNAI a respeito do destino e da forma de aplicação de verbas de projetos não data de hoje. A instalação da serraria, por exemplo, continua pendente desde a época do SIL que doou a metade das máquinas. A instalação e o gerador ficaram por conta da FUNAI. Em 1981, quando a FUNAI finalmente liberou a verba para a instalação da serraria, os índios desistiram do projeto. A verba foi aplicada na compra de gado: 8 matrizes e um reprodutor.

Sobre a verba de 1982, que em novembro ainda não havia sido liberada, os índios discutiam sua repartição entre as diversas aldeias. Em conversa relatada por Paulo Orlando, o chefe da Ajudância de Oiapoque concorda com o argumento daqueles que não querem a serraria, porque não teria um bom rendimento; ele propõe organizar equipes para montar um frigorífico. A esta proposta, Paulo Orlando responde: "não dá. Só o índio pescar dois ou três dias, acaba o peixe todinho. Jacaré, tracajá e tucunaré vai acabar e pronto. Não concordo de jeito nenhum". O chefe da ajudância propôs, então, aplicar parte da verba na ampliação da pista de pouso. Os índios concordaram mas querem receber pela mão-de-obra (ip, 29.10.1982).

Em 1976, Cícero da Cruz, então chefe do PI Palikur, propôs a criação de uma cooperativa nos moldes da proposta do CIMI. A idéia, inicialmente, não foi aceita pelos índios de Ukumenê. "A semente lançada por nós — diz Cícero — brotou quando a Paróquia de Oiapoque ofereceu Cr$ 10.000,00 e a prefeitura Cr$ 15.000,00 como capital inicial." Após acirrada discussão, os índios aceitaram as doações com a condição de que fossem definitivas e não reembolsáveis (Cruz: 1978, 11). Apesar de ter tido um bom começo, com 23 famílias associadas, a cooperativa fracassou depois de um ano. Em 1981 ela ressurgiu, com uma verba da FUNAI para implantação de cantinas na área.

O movimento cooperativista desenvolvido pelo CIMI atingiu, essencialmente, as aldeias Tawari e Flexa, onde os índios além do apoio do CIMI não têm nenhuma outra assistência por parte da FUNAI ou de missionários protestantes.

A MNTB, que já havia visitado os Palikur em 1954, voltou há pouco à área, com duas professoras contratadas pela Prefeitura de Oiapoque para a escola Mobral de Ukumenê.

A assistência sanitária começou a ser ministrada aos Palikur e demais grupos da região do Uaçá a partir de 1942 com a fundação do posto do Encruzo pelo SPI; mas só a partir de 1946, um enfermeiro ficou encarregada de percorrer todas as aldeias dos rios Curipi, Uaçá e Urucauá.

Por volta de 1950, a campanha do SPI para a abertura de poços de água potável não obteve nenhum resultado entre os Palikur. Nesta época, já não havia mais enfermeiros e o tratamento dos doentes passou a ser feito na enfermaria do Encruzo, pelo encarregado do posto.

Com a chegada do casal de missionários do SIL, em 1965, os Palikur, principalmente os de Ukumenê, puderam contar com uma assistência mais eficiente, pelo menos durante parte do ano, como já foi dito.

Atualmente a assistência médica local é promovida pela FUNAI. Acontece que os atendentes de enfermagem que vieram para a vila Ukumenê não permaneceram ou se tornaram chefes do posto. Nessas circunstâncias, quem vem atendendo as aldeias de Ukumenê, Flexa e Tawari, na parte de saúde, é Cinval Cedô, filho do finado Timor. Morando na aldeia do Tawari e casado com uma índia Palikur, Cinval começou como atendente no tempo do Djalma, Slair, chefe do Encruzo, quando fez um estágio em Oiapoque. Em 1978, ele fez um curso em Belém, vem trabalhando e esperando, há muito, sua contratação pela FUNAI.

Além da FUNAI, a Secretária de Saúde do Território também presta serviços em caso de necessidade e nas campanhas de vacinação. O Hospital Militar de Clevelândia constituiu um outro recurso e, até 1976, o avião do Summer, e agora o da FUNAI, removem os casos de emergência para Macapá ou Belém. Anualmente as aldeias são visitadas pela EVS/FUNAI. Não existem fichas médicas individuais no posto nem registro de vacinação. As vacinações já

efetuadas entre os Palikur foram as seguintes: BCG, em 1964 pela SUCAM e a Antivariólica, Tríplice e Sarampo, algumas vezes a partir de 1976, pela EVS/FUNAI e pela Secretaria de Saúde.

Uma epidemia de gripe teria matado cerca de 40 índios no Urucauá, em 1900. Em 1955, o sarampo causou por volta de 50 mortos, voltando a se manifestar em 1964 e em 1972, quando causou 6 mortes entre os grupos Palikur de ambas as margens do Oiapoque. Em dezembro de 1980, um surto de diarréia matou mais de 5 crianças. Em 1982, até novembro, uma epidemia de coqueluche tinha matado 6 crianças nas aldeias Flexa e Tawari.

Esta recente epidemia de coqueluche, que também atingiu os outros grupos da região, é a evidência da falta de continuidade da assistência preventiva quanto às vacinações.

As doenças mais freqüentes são: a gripe, que se manifesta todos os anos, a verminose, a diarréia e a malária. Houve um caso de esquistossomose e seis casos de tuberculose, vários casos de diabete Mellitus, hipertensão arterial e gangrena do membro inferior. As doenças metabólicas ocorrem em decorrência da aculturação alimentar com um aumento do consumo dos hidratos de carbono e do sal. Os diabéticos receberam orientação de tratamento do Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho, que visita periodicamente a região.

Os Palikur continuam usando plantas medicinais, tendo um repertório avaliado em 200 plantas, entre as tradicionais e outras, de procedência brasileira ou guianesa, que foram acrescentadas recentemente. A medicina tradicional Palikur está sendo estudada por pesquisadores do ORSTOM/Caiena (Grenand: 1983, ip).

Educação escolar

A primeira escola entre os Palikur, a "Escola Mista da Aldeia dos Paricuras do Rio Urucauá", foi fundada em 1935 por iniciativa do Governo do Estado do Pará, da mesma forma como foram abertas as dos rios Uaçá e Curipi um ano antes. A instalação de escola entre os índios da região do Uaçá foi uma decorrência do início da atuação do Governo brasileiro na tentativa de incorporá-los à sociedade nacional, iniciada em 1930 (Arnaud: 1969, 10). Segundo o Major Thomas Reis, que esteve no Urucauá em 1936, esta escola tinha 31 inscritos, mas só freqüentavam 21 alunos, ele registra que a existência de uma escola é um fato muito recente entre os Palikur e que estes índios ainda não estavam acostumados a mandarem suas crianças para a escola (1936, 11). A escola só funcionou alguns meses. Uma nova investida, na região do Uaçá, iniciou-se em 1945, sob responsabilidade do SPI, quando foram abertas importantes escolas entre os índios Galibi e Karipuna. A introdução da instrução escolar não foi estendida aos Palikur anteriormente, porque a direção do Posto houve por bem não contrariar a maior parte dos velhos do grupo, que consideravam tal coisa uma forma de escravidão (Arnaud: 1969, 17). Por volta de 1964, uma escola foi instalada pelo SPI junto a um grupo local Palikur em caráter experimental, cessando suas atividades por causa da transferência da auxiliar de ensino.

Atualmente o ensino no Ukumenê está sob responsabilidade da FUNAI e da SEC-Amapá através de seus cursos regulares e do curso Mobral. Nas aldeias Flexa e Tawari houve apenas tentativas frustradas do Mobral.

Em 1973, a escola de Ukumenê tinha 181 alunos matriculados. Desses, 73 eram da faixa de 7 a 15 anos e os restantes (105) freqüentavam o curso do Mobral, do qual também participavam os adultos. Havia então, três professores na aldeia, lecionando em caráter provisório, no templo protestante construído pelos próprios índios.

Segundo Cícero da Cruz, chefe do PI Palikur de 1976 a 78, quando ele chegou no posto, havia uma professora da FUNAI de nível secundário, com especialização pedagógica em escola normal mas, já em 1978, só estavam funcionando as aulas do Mobral, com o monitor indígena Moisés Yapahá, enquanto não chegavam dois novos professores do governo do Território. A mudança e a falta freqüente de professores, além do pouco interesse que os índios têm em aprender o português eram os principais problemas enfrentados pela escola, segundo o chefe do PI (Cruz: 1978).

Atualmente estão funcionando em Ukumenê os cursos regulares com duas turmas de 1ª série, sendo uma de principiantes, pela manhã, com 35 alunos de 8 a 12 anos e outra repetente, à tarde, com 28 alunos de 14 a 16 anos (num total de 63 alunos); e duas turmas de 2ª série, com 21 alunos cada, de 8 a 16 anos (num total de 42). As aulas são dadas por duas professoras contratadas pelo Convênio SEC-Amapá/Prefeitura de Oiapoque. A prefeitura, inclusive, terminou recentemente as obras da escola de Ukumenê.

Há também duas professoras da MNTB que iniciaram seu trabalho em Ukumenê em 1981. A SEC-Amapá não as contratou alegando insuficiência de formação, pois ela só tinham o 2º grau completo e não tinham feito o curso pedagógico. No entanto, os índios reivindicaram sua permanência na aldeia, enviando uma solicitação à secretaria e acabaram conseguindo a efetivação delas como professoras do MOBRAL, contratadas pela prefeitura de Oiapoque.

O MOBRAL funciona então com duas classes: *pré-escola*, com alunos de 2 a 7 anos, num total de 32 e a *integrada*, com alunos de 17 a 50 anos, num total de 26 alunos. A turma da pré-escola tem recebido a "merenda" da prefeitura de Oiapoque, o que garante a freqüência às aulas. As professoras, além de seguir o programa oficial do MOBRAL, utilizam as cartilhas e os livros bilíngües do SIL. Segundo o líder Paulo Orlando, seu desejo é ter, na aldeia, uma escola bilíngüe, "para não perder a língua". Os índios da aldeia Tawari também estão interessados em ter uma escola na língua indígena e, em fevereiro de 1983, um

Palikur participou do curso de monitores indígenas organizado pelo CIMI, em fevereiro de 83, visando a preparação de uma cartilha em Palikur, na linha da cartilha creoulo "No Lang".

Existem, atualmente, 25 adultos alfabetizados na língua Palikur.

Um levantamento feito por Antonio Vilhena (membro leigo do CIMI), em outubro de 82, revelou que duas famílias Palikur estão residindo na cidade de Oiapoque, com nove crianças na escola.

Situação atual das terras

Os Palikur ocupam a parte central da reserva do Uaçá. Essa área já lhes havia sido reservada há 50 anos. Nimuendajú registra que, atendendo a um pedido seu, o Dr. Dyonisio Bento, então Governador do Pará, havia concedido aos Palikur uma área de 25.000 ha no rio Urucauá (1926, 21). Segundo E. Arnaud, porém, os arquivos do SPI, na 2ª Inspetoria Regional de Belém, não haviam registrado esta concessão, não existindo nenhum documento que a comprove (Arnaud: 1969, 31).

O processo recente de demarcação (1977-79), da qual os Palikur não participaram tão ativamente como os outros povos da área, encontra-se historiado no capítulo "A Reserva do Uaçá". Também neste capítulo são descritos os acontecimentos que levaram os índios a aceitar a passagem da rodovia BR-156 na reserva. As cabeceiras do Urucauá, até agora, não parecem ter sido invadidas como as do Curipi e do Uaçá, mais próximos da estrada. No entanto, para o futuro, os índios Palikur pretendem exigir do governo a criação de um posto de fiscalização perto do ramal que, segundo está previsto, ligaria a estrada ao Urucauá.

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Coleções de artefatos (onde está, número de peças, coletor, data e local):

Museu da Cidade de Macapá: (20), índios da bacia do Uaçá
Museu E. Goeldi, Belém: (103) Arnaud, 1964-66, rio Urucauá
Museu do Índio, Rio de Janeiro: 1949 e 1973, sem outras informações
Museu Nacional, Rio de Janeiro: (13) Rondon, 1928, rio Urucauá e Guiana Francesa
Museu Paulista da USP, SP: (11) Eurico Fernandes, 1950, rio Urucauá

2. Documentos administrativos:

Azevedo, 19.02.1979
Cruz, 1978
Dreyfus-Gamelon, 1980
EVS/FUNAI, 1982
Fernandes, 31.12.1943, 1949
FUNAI/RADAM, 1977
Reis, 1936
Rel. Assm. Indíg., 13.01.1983
Rel. Ass. Geral das Coop., 13.01.1983
Termo de compromisso Gov. TFA-FUNAI-índios, 30.09.1980

3. Documentos pessoais:

Oliveira, 1982
Orlando Filho, 29.10.1982
Ruffaldi, 1978, 10.05.1982

4. Jornais e divulgação:

Atualidade Indíg., 1977
Bol. CIMI, 32/1976
CIMI-Nacional, 12.10.1980
Folha da Tarde, 29.12.1981
O Estado de São Paulo, 28.07.1974, 23.08.1977, 19.12.1978, 9.09.1980
O Mensageiro, set. 1980, dez. 1980

5. Informações preliminares (ficha-padrão e outros):

Gallois, 1982
P. e F. Grenand, 1980
Ruffaldi e Cinval Cedô, 1982
Vilhena, 1982

6. Trabalhos etnológicos:

Arnaud, 1966, 1968, 1969, 1970, 1980
Assis e Souza, 1974
Dreyfus-Gamelon, 1981
Fernandes, 1948, 1950
P. Grenand, 1972, 1979, nov. 1980, 1981
P. e F. Grenand, dez. 1980
Nimuendajú, 1926, 1948b, 1981
Rondon, 1953

7. Trabalhos lingüísticos:

Boutle, 1963, 1963 AMN
Collins, 1963 AMN
D. Green, 1979-80
H. Green, 1965 AMN, 1977 AMN
H. e D. Green, 1976 AMN
Green e Dooley, 1977
Green e Wise, 1971
Hinos, 1979
Nimuendajú, s/d AMN, 1926 (pag. 127-140)
Rondon, 1953 (pag. 359-360)

8. Trabalhos médico-sanitários:

Vieira Filho, 1977, 1978, 1981

9. Viajantes:

Alcino, 1971
Bagot, 1841
Barrère, 1743
Biet, 1664
Brooks, 1973
H. Coudreau, 1887, 1893
Harcourt, 1928 (1603)
La Barre, 1666
Lefèbvre d'Albon, 1729
Leprieur, 1834

Expedição de Índios Galibi de Kumarumã, descendo o rio Uaçá rumo às cidades de Saint Georges e Oiapoque (foto Vincent Carelli, 1982).

3 Galibi do Uaçá

Nome

O nome Galibi aparece nos documentos cartográficos e nas crônicas dos viajantes a partir do século XVII (Biet; 1664 e La Barre: 1666). Era utilizado pelos europeus para designar a numerosa população indígena do litoral das Guianas, que falavam línguas da família Carib.

Existem várias hipóteses sobre a origem do grupo Galibi do Uaçá. Segundo Nimuendajú, é possível que tenham emigrado, seja do Maroni, seja da missão Uanari, situada a leste de Caiena. O mesmo autor coloca outra hipótese, de que os índios chamados Galibi instalados no Uaçá são, na realidade, descendentes de índios que apenas falavam o Galibi, língua geral adotada nas missões da Guiana Francesa; e que, após a extinção das missões, instalaram-se em vários pontos do litoral, entre o Uaçá e Caiena (1926, 112-114).

Anteriormente à chegada dos Galibi na região do Oiapoque, de fato, as fontes se referem a outros grupos, hoje extintos, aos quais se misturaram provavelmente os Galibi; estes povos, por sua vez, haviam saído da costa sul do Amapá, onde fugiam das missões de jesuítas portugueses: os Aruã e os Maraoni (ver item "Histórico do contato").

A designação Galibi-Marworno, encontrada em alguns textos, mas não usada pelo grupo, refere-se também a esse povo do Uaçá, para distingüi-lo do pequeno grupo Galibi do Oiapoque, migrado mais recentemente para a área. Marworno é uma deformação do nome Maraon ou Maruane, povo que habitava a mesma área no século XVIII e que entrou na composição do atual grupo Galibi do Uaçá. São também designados como Aruã, por alguns pesquisadores, considerando sua fusão com remanescentes desse povo, no decorrer dos séculos passados.

Os Galibi do Oiapoque, por sua vez, não identificam os índios do Uaçá como Galibi. Os dois subgrupos, do Uaçá e do Oiapoque, resultam de fato de migrações diferentes, e não mantiveram relações durante os últimos 100 anos, apresentando-se até hoje como duas unidades distintas, ambas denominadas Galibi.

Os Karipuna e os Palikur também fazem essa distinção, designando os Galibi do rio Uaçá como Maruane ou Maraunu.

Língua

A língua Carib falada pelos Galibi históricos quando chegaram ao Uaçá, rapidamente entrou em desuso; na fusão de povos que ocorreu nessa área, não se sabe se a língua Galibi predominou, porque os outros grupos da área falavam outras línguas, provavelmente o Aruaque.

A língua original foi substituída pelo patoá, do tipo *creoulo* da Guiana, que os índios utilizam entre eles e também por ocasião de contatos com os outros índios da região, seja no Brasil, como na Guiana Francesa.

A maioria dos homens adultos fala o português regional, 80% das mulheres falam o português, não fluentemente, e as crianças, que quase não usam esta língua, a aprendem na escola.

Localização

Os Galibi estão concentrados na margem esquerda do médio rio Uaçá, afluente do rio Oiapoque; o Uaçá corre

entre os rios Cassiporé e Urucauá, sendo separados deles por campos alagados. A vila, Kumarumã, está situada numa região de várzea sobre uma ilha de terra firme, chamada regionalmente de "teso". Há outras habitações perto das roças, no curso alto do rio Uaçá, mais precisamente, nos igarapés do Diabo, Doloric, Manezinho, e outros.

População

A população Galibi de Kumarumã e adjacências foi avaliada nos últimos 60 anos, resultando no seguinte quadro:

ano	*população*	*fonte*
1925	160	Nimuendajú
1936	187	Reis
1943	247	E. Fernandes
1965	460	E. Arnaud
1966	559	E. Arnaud
1971	613	Arquivo Paróquia de Oiapoque
1972	520	Brooks
1974	537	Arquivo PI Kumarumã
1975	745	E. Ruffaldi
1976	646	Arquivo PI Kumarumã
1977	533	SIL
1978	781	Arquivo PI Kumarumã
1980	811	Arquivo PI Kumarumã
1981	840	Arquivo PI Kumarumã
1982	860	Felizardo dos Santos

Em outubro de 82, segundo levantamento feito por Antônio Vilhena (CIMI), 8 famílias originárias da vila do Uaçá, num total de 43 pessoas, moravam na cidade de Oiapoque. Duas delas estão apenas temporariamente fora da área indígena, enquanto seus filhos terminam o 1.º grau. Por outro lado, cerca de 15 jovens estavam trabalhando temporariamente na cidade de Caiena.

A população Galibi de Kumarumã, segundo recenseamento feito pela EVS/FUNAI, em abril de 82, totalizava 841 indivíduos, repartidos nas seguintes faixas etárias:

idade	*homens*	*mulheres*
0 a 1	16	13
1 a 4	67	56
4 a 7	58	65
7 a 14	108	136
14 a 18	50	55
18 a 40	40	38
40 a 60	33	24
+ de 60	48	34
total	420	421

Não existe outro núcleo Galibi além de Kumarumã e as habitações de roça no alto Uaçá. Os habitantes de Kumarumã não mantêm praticamente nenhum contato com os Galibi da aldeia Flexa, instalados na área Palikur. O mesmo ocorre em relação aos Galibi do baixo Oiapoque e ao grupo instalado no igarapé Juminá.

Histórico do contato

MIGRAÇÃO PARA A REGIÃO DO UAÇÁ — São praticamente inexistentes os dados relativos à instalação dos Galibi na bacia do Uaçá, que deve ter ocorrido no final do século XVIII. Os Palikur eram o grupo dominante na região e, no século XVIII, já habitavam a bacia do Uaçá, quando tiveram início os conflitos entre eles e os Galibi, que então ocupavam o litoral da Guiana Francesa. A origem dos atuais Galibi do Uaçá está ligada aos resultados desses conflitos.

E. Assis, com base nas informações de E. Fernandes (que, por sua vez, reuniu elementos da mitologia com dados históricos), conta que: "nessas pelejas sucessivas, saíram vitoriosos os Karib, isto é, os Galibi, nos primeiros embates. Isso repercutiu de forma decisiva para o destino dos Palikur, especialmente porque foram sendo obrigados a retroceder para regiões de difícil acesso, porém de grande vantagem estratégica. Tentando desalojar os Palikur que se encontravam nas montanhas, os Galibi travaram com eles a maior luta que ainda hoje é guardada na memória tribal: Kayrumairá. Apesar da dura refrega, os Palikur conseguiram sair vitoriosos, após um combate no Monte Tipock, entre o Uaçá e o Urucauá. Os Galibi foram batidos de forma definitiva.

Expulsos para fora do território Palikur, os Galibi foram levados pelos seus inimigos até a região de Macorria, nas proximidades de Caiena. Uma parte, porém, do grupo Galibi, ficou isolada no rio Uaçá, e, com sua retirada cortada, ofereceu a paz aos Palikur" (Assis: 1981, 42).

A esses Galibi se juntaram os Galibi remanescentes das missões jesuíticas da Guiana e outros povos também fugitivos de aldeamentos do baixo Amazonas. Entre esses, os Maraon, que fugiram de uma missão do baixo Araguari e se instalaram no alto Cassiporé; os Aruã, também fugitivos de missões, se integraram mais tarde aos povos do Uaçá, mantendo sua identidade como povo até o final do século XIX.

"Os combates travados entre Galibi e Palikur são lembrados até hoje por todas as populações do vale do Uaçá, havendo certos locais que são considerados como se fossem monumentos a eles, particularmente nos rios Curipi e Uaçá. Nas músicas do *Turé* é que são contados muitos dos feitos dos antigos Galibi, como por exemplo o *Turaka*, em que os Galibi contam a luta travada com os Palikur, no monte *Kayrumairá*, onde, segundo eles, saíram vitoriosos" (E. Assim: 1981,42).

HISTÓRIA RECENTE — A partir de 1930, os órgãos de proteção oficial exerceram influência crescente sobre o modo de vida dos índios, conforme E. Arnaud, de cujo artigo sobre a "proteção oficial" aos índios do Uaçá (1969)

tirou-se as informações que se seguem.

Uma das primeiras iniciativas do governo brasileiro na área foi, justamente, uma tentativa de reagrupamento de toda a população indígena do vale do Uaçá; em 1936, a Inspetoria Especial de Fronteiras enviou um emissário ao Uaçá, o Major L. Thomas Reis, para verificar a possibilidade de reunir os índios em uma única povoação e do aproveitamento deles como guardas de fronteira.

Entretanto, o Major Reis julgou inexeqüível a localização dos índios num só núcleo. Levava em conta, além das características do meio ambiente, o pronunciamento contrário dos índios. Sobre os Galibi, informa — "são ordeiros e pacíficos, vivendo satisfeitos e não desejando alterações quanto ao seu modo de vida" (Arnaud: 1969, 11).

Ao mesmo tempo em que se iniciava na área a atuação do SPI, começaram a se intensificar as penetrações no território indígena, com finalidades econômicas. Arnaud menciona a instalação de uma fábrica de extração de pau-rosa, no Curipi, assim como explorações auríferas no Urucauá, no alto-Uaçá e no Cassiporé. Esta última atividade atraiu regatões que negociavam com os garimpeiros e com os índios; dos últimos compravam farinha de mandioca, peixe salgado, etc., revendendo os produtos aos garimpeiros.

Ocorreram alguns conflitos entre os índios e esses comerciantes, devido ao salário insuficiente que pagavam aos índios pelo seu trabalho (Arnaud: 1969, 12).

Em 1937, muitos Galibi haviam se instalado perto do garimpo do rio Cassiporé, onde eram empregados na tração de madeira e no serviço de transporte de cargas através de cachoeiras.

Os pagamentos eram feitos em cachaça e alimentação, a preços altos. O encarregado do SPI interferiu, estabelecendo o montante dos salários (Fernandes: 29.06.1937).

Os garimpeiros dessa área, interessados em explorar o ouro na região indígena, propuseram ao encarregado do SPI a criação de um serviço que protegesse os mineradores "em face de qualquer possível ataque indígena, pois, não conhecendo a delimitação das terras, era bem possível que, por ignorância, viessem a invadir as (terras) indígenas e com isso irritar o ânimo dos filhos da gleba, visto que já haviam encontrado sinais de descontentamento por parte dos nativos". Os garimpeiros se organizariam numa espécie de sociedade particular, contribuindo cada um com a importância de 10 a 20 mil réis anuais, até que o Governo pudesse amparar o serviço; criariam assim uma "taxa de proteção aos índios" e traçariam uma divisa territorial a ser respeitada por ambas as partes (Fernandes: 23.02.1938).

O SPI, na primeira fase de sua atuação, não desenvolveu nenhum programa assistencial; no início, o órgão atuava por intermédio de um único Delegado para toda a área do Uaçá, que se limitava a servir de intermediário nas transações comerciais entre índios e regatões e, num segundo passo, começou a interferir na organização interna dos grupos.

O capitão Camilo Narciso e, à sua direita, o "Major" Jeannet Alexandre, chefe da aldeia Santa Maria do Galibi, no rio Uaçá (foto Major Thomaz Reis, 1936).

Índias Galibi usando o turbante tradicional das mulheres creoulas da Guiana e das Antilhas francesas (fotos Major Thomaz Reis, 1936).

Igreja construída pelos índios de Kumarumã em 1979 (foto Nello Ruffaldi/CIMI Norte II, 1980).

Assim, entre os Galibi, o Delegado designou novos chefes, provocando a cisão do grupo. O Capitão destituído, retirou-se do antigo núcleo, Vila Santa Maria dos Galibi, acompanhado por vários parceiros. Os dois novos chefes, um "Major" e um "Tenente", juntamente com seus partidários, foram se estabelecer num outro campo. Um pequeno grupo somente permaneceu na vila" (1969, 11).

Durante um período os Galibi viveram dispersos em várias aldeias nas margens do Uaçá, voltando mais tarde a se concentrar numa nova vila, Kumarumã. A aldeia recebeu este nome por ter sido o local de moradia de um antigo "capitão". Nesse local, o chefe de posto, Eurico Fernandes, tinha uma fazenda de gado, que foi vendida ao SPI. A concentração em Kumarumã se incrementou a partir da instalação da escola.

Todos os acontecimentos importantes a serem registrados nos últimos anos na história dos Galibi estão ligados à invasão de suas terras e às formas de resistência adotadas. O caso da invasão da fazenda Suraimon, então Colônia Militar do Oiapoque, que se instalou a pouca distância da aldeia Kumarumã, será tratado no item "Situação atual das terras".

Em 1976, foi promovida pelo CIMI, em Kumarumã, a primeira assembléia indígena, reunindo os Galibi, os Palikur e os Karipuna, para resolver problemas de invasão na área, na qual começou a ser discutida e defendida a questão de uma reserva única para esses povos.

Os problemas que envolvem todos os grupos da área do Uaçá, como a demarcação da reserva iniciada em 1977, a construção da BR-156 ligando Oiapoque a Macapá, que encontrou forte resistência por parte dos índios, e a recente invasão de garimpeiros nas cabeceiras dos rios Uaçá e Curipi, serão tratados no capítulo *A Reserva do Uaçá*.

À esquerda, menina pintada para a festa do Turê (*foto Frederico de Oliveira, 1978*). *Abaixo cenas da aldeia de Kumarumã. Ao pé da página, o velho Barrá e família* (*fotos Vincent Carelli, 1982*).

Meninas atravessam os campos alagados, sobre os troncos de miriti, para lavar roupa na beira do Uaçá (foto Vincent Carelli, 1982).

Modo de vida

A vila de Kumarumã se dispõe num arruado em forma de meia lua, contornando o campo alagado. Cresceu muito nos últimos anos e, hoje, não se restringe unicamente ao contorno do campo, aprofundando-se para o interior da ilha.

Atualmente, compõe-se de 144 casas de habitação, cada uma ocupada em média por cinco a oito pessoas. A distribuição espacial das casas na aldeia se faz através de 4 "pontas" chamadas: Ponta do Capitão ou Ponta de Cima, como é mais conhecida, Porto, Vila Nova e Ponta da Bacaba. A primeira corresponde à parte mais antiga da aldeia. Sobre as mudanças ocorridas na estrutura da vila, informa E. Assis: "A fisionomia atual da vila tende a sofrer modificações visíveis pelas mudanças sofridas especialmente pela construção das casas e pelo alinhamento das "ruas", podendo se falar neste sentido de uma tentativa de 'urbanização', pelo traçamento de 'ruas', postes de iluminação elétrica e casas alinhadas" (1981, 45).

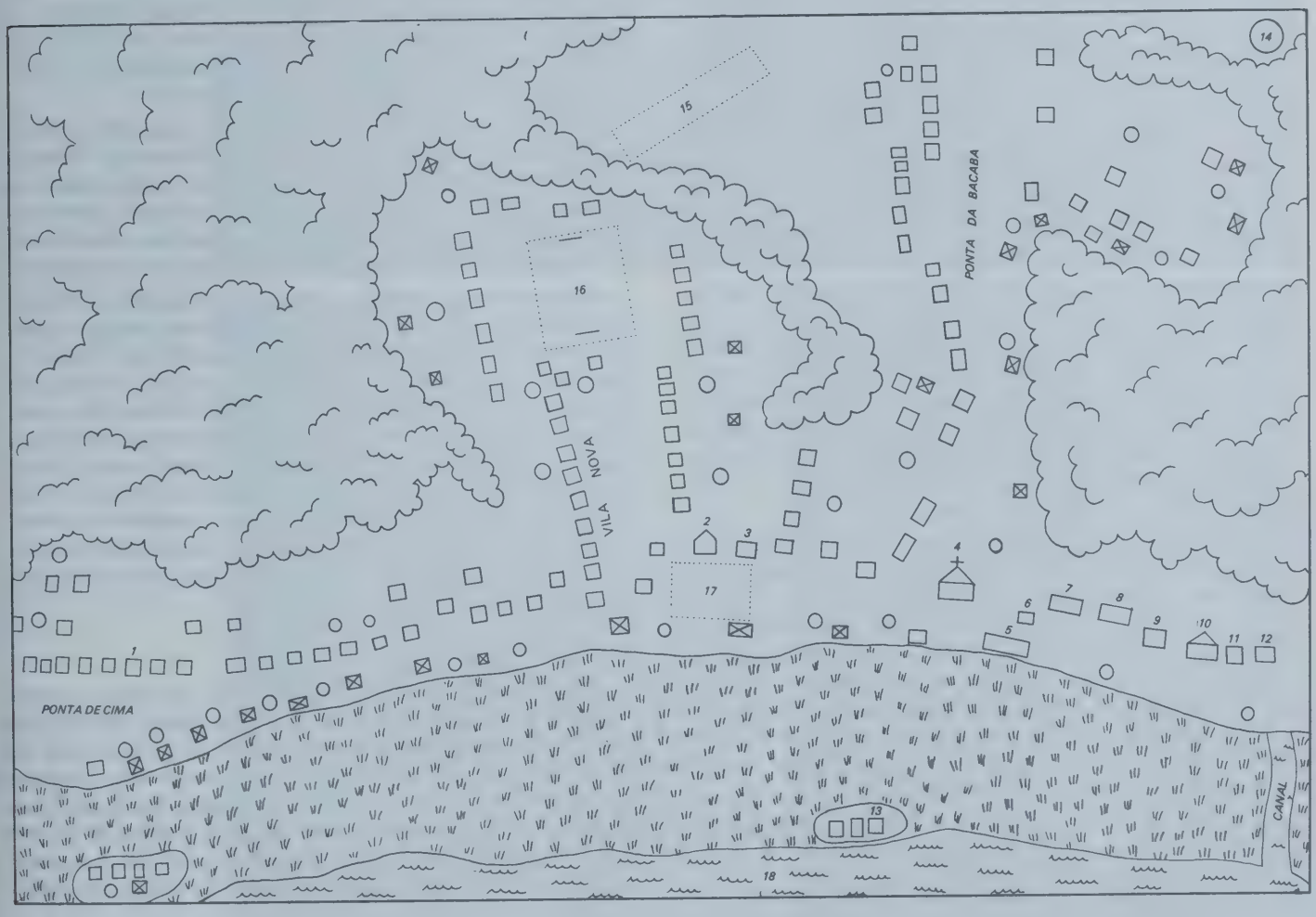
Em 1977, havia na aldeia Kumarumã 76 casas, sendo 40 com cobertura de palha, 29 com cavaco e 7 com zinco. A predominância era de casas palafíticas de plano retangular, com paredes e assoalho de paxiúba e cobertura de palha de buriti, ficando normalmente aberta a parte posterior da casa. Hoje em dia, predomina na construção das paredes e do assoalho o uso de tábuas de madeira e, na cobertura, cavacos ou zinco, material preferido por sua durabilidade. Quanto à disposição interna das casas, pode haver divisões, quase sempre um quarto fechado, onde dormem o casal e os filhos menores, e onde também guardam tudo que possuem de valor.

Antigamente, havia total ausência de redes e mosquiteiros, que foram introduzidos na época do chefe de posto Eurico Fernandes. Os Galibi normalmente dormem em *amak*, uma esteira de junco coberta por um grande mosquiteiro, onde repousam o casal e os filhos pequenos. Mosquiteiros armados durante o dia indicam a presença de pessoas doentes na casa ou que alguma jovem teve sua primeira menstruação.

A cozinha, definida pela presença do fogão de barro, localiza-se na parte posterior da casa ou é agregada a ela por uma "puxada".

Quase sempre existe em anexo, do lado oposto ao da rua, uma "casa de farinha", servindo a várias famílias. Os móveis das casas Galibi, além das esteiras, redes e mosquiteiros, são os grandes paneiros para guardar roupas, dependurados nas paredes. Em poucas casas já se encon-

Aldeia Kumarumã (foto Vincent Carelli, 1982).



1. Casa do vice-capitão, 2. Salão de reunião, 3. Casa do capitão, 4. Igreja, 5. Serraria, 6. Casa-de-força, 7. Casa dos professores, 8. Enfermaria, 9. Cooperativa, 10. Escola, 11. Almoxarifado, 12. Sede do PI FUNAI, 13. Casa do xamã, 14. Mangueiro, 15. Campo de pouso (inacabado), 16. Campo de futebol, 17. Praça do Turé, 18. Rio Uaçá, ⊠ *Casa-de-farinha* (Carbei), ○ *Poços artesianos.*

Vista da "Ponta de Cima", atualmente também chamada "Ponta do Capitão", a rua principal da aldeia de Kumarumã (foto Vincent Carelli, 1982).

tram camas, armários e guarda-roupas. A mesa, quase sempre presente, só é usada quando ocorrem visitas de "civilizados" e o chefe de família e os filhos mais velhos sentam-se a ela com o visitante. Nos dias comuns, a mesa é um local onde se empilham coisas diversas ou é deixada vazia, sem utilidade.

Antigamente, as casas Galibi eram ocupadas por famílias extensas, isto é, de uma a cinco famílias nucleares. Reuniam o chefe da família e as famílias de suas filhas, já que a regra de residência pós-marital observada é a matrilocal, como ocorre entre quase todos os grupos tribais da região guianesa. Essa estrutura social ligava-se à distribuição espacial dos Galibi que viviam dispersos por várias ilhas ao longo do rio Uaçá, formando núcleos de residência baseados na colaboração entre sogro e genros.

Hoje, em Kumarumã, várias famílias vivem ainda segundo este padrão tradicional: os homens vivem na casa do pai de suas esposas ou constróem casas na proximidade imediata da moradia do sogro. O tempo de permanência na residência do sogro é de 1 a 3 anos. Segundo informaram a E. Assis, os Galibi consideram esse período necessário para que os pais possam observar o comportamento do marido de suas filhas. Os genros, normalmente, mesmo quando originários de outros grupos tribais, vivem onde o pai da esposa decidir (1981, 78-79).

Mesmo quando não há espaço para construir a casa perto da sua residência, o sogro, normalmente, ajuda na construção, embora outros parentes possam fazê-lo.

São poucos, atualmente, os casamentos entre índios Galibi e outros índios da área. Casamentos com elementos da população regional também são raros, embora Arnaud mencione, para a década dos anos 30-40, freqüentes casamentos de brasileiros com mulheres Galibi (1969, 12). Grenand também informa que atualmente, em Saint Georges, novas alianças são concluídas todos os anos entre mulheres Galibi do Uaçá ou Karipuna do Curipi e creoulos da Guiana. Nesses casos, as mulheres são consideradas mais como brasileiras que como indígenas (1983, ip).

A chefia de caráter tradicional era constituída pelos chefes dos pequenos grupos locais, ou seja, pelos chefes de famílias extensas, que viviam cercados pelos filhos e genros, dependendo sua importância do número de filhos e netos. No Kumarumã, a chefia é constituída pelo "capitão" e "vice-capitão", conforme prática estabelecida pelo SPI na década de 30. O capitão dos Galibi, Manoel Floriano Macial, foi indicado pelo anterior, antes de sua morte. Macial, além de saber ler e escrever, era um comerciante forte na região. Manoel Felizardo dos Santos era chefe de uma grande família extensa, formando um dos maiores grupos de trabalho da comunidade, quando foi escolhido para ser o vice-capitão. Foi também, como catequista, o responsável pelo trabalho da Igreja Católica na aldeia. Quando Macial se afastou da chefia, em 1979, para morar na cidade de Oiapoque, Felizardo assumiu o cargo, não havendo no momento outro vice-capitão.

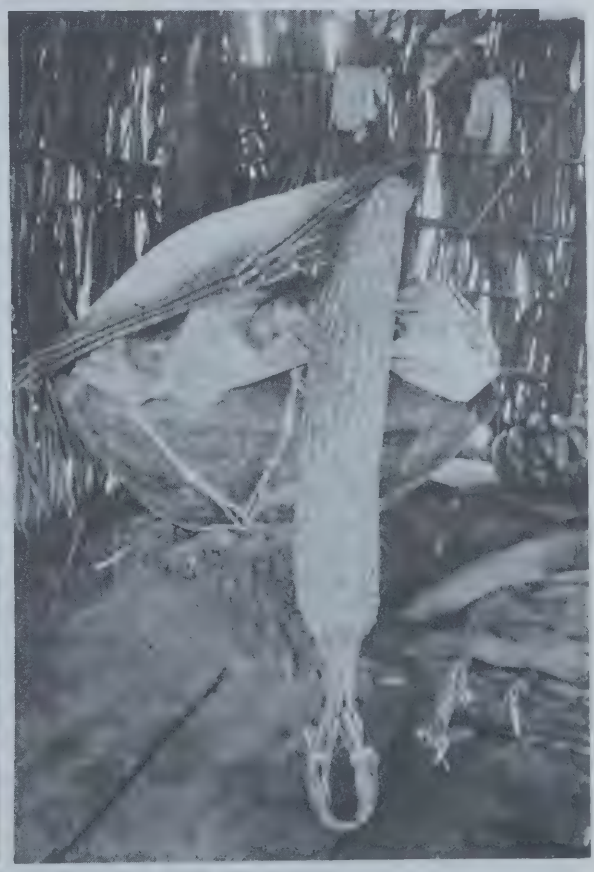
As decisões são sempre tomadas em conjunto com o Conselho tribal, formado pelos chefes de família. Quando resolvem problemas de caráter interno da comunidade, o chefe do PI Kumarumã é apenas informado posteriormente, mas quando se trata de questões que envolvem a população regional ele tem uma participação importante.

Quando se trata de briga entre homens, o capitão, além de de conselhos, da "faxina", modalidade de castigo introduzida pelo SPI, em lugar do cruel castigo do "tronco", que os índios do Uaçá copiaram dos negros da Guiana Francesa, para os índios que cometiam faltas, tais como roubar, brigar, beber cachaça, etc. No tempo do SPI, a "faxina" era severa, chegando a 30 dias de serviço roçando tabocal nas margens do rio Uaçá, no Encruzo. Hoje é mais amena e feita na própria aldeia, divertindo a comunidade, consiste em roçar o mato das ruas, capinar e conservar cercas, serviço feito geralmente em um ou dois dias (Oliveira: 1982, ip).

*

A religião nominal afirmada pelos Galibi do Uaçá é a católica e se faz presente através dos ritos ligados ao ciclo de vida: batismo, casamento e funeral. Seu calendário de festas inclui a de Santa Maria, padroeira da Vila, realizada em agosto, e a festa de Sábado de Aleluia. Entre os rituais tradicionais, se mantém o *Turé*, comum a todos os grupos da região (ver *box* "A festa do *Turé*"). O *Turé* é normalmente realizado em outubro-novembro, época da derrubada das roças.

O xamanismo ainda se mantém vivo, havendo apenas um pajé, Uratê, e muitos homens na faixa dos 35 aos 80 anos que praticam o *pota*, ou sopro, como uma forma de cura. Os xamãs exercem suas atividades sob influência dos espíritos da mata e da água, e de outros xamãs, falecidos ou vivos. A prática do *pota* não se faz através desses espíritos e não implica em poderes sobre os fenômenos naturais, como tem o xamã. O *pota* cura vários tipos de doenças,



O Turé *de Kumarumã é um dos mais tradicionais e concorridos da região do Uaçá. Nas fotos abaixo, o caxiri é acondicionado nos potes, para fermentar, até o dia da festa (fotos Frederico de Oliveira, 1978).*

algumas delas caracterizadas como causadas pela ave noturna Kauiuirú. Usa-se para isso banhos com ervas, sopro, baforadas de cigarros acompanhadas de rezas na língua antiga. Os doentes tratados pelo xamã Uratê, no Kumarumã, têm como obrigação preparar um grande pote de *caxixi* para cada sessão e outro para o próximo *Turé*. Além disto, o paciente, quando curado, dará uma ajuda em serviços ao xamã ou, se preferir, o que é menos freqüente, uma compensação em dinheiro.

SUBSISTÊNCIA — Todas as atividades dos Galibi estão ligadas ao rio: por ele chegam às suas roças; dele retiram o pescado, principal fonte de proteínas; pelo rio também chegam às áreas de caça; é também o único meio de comunicação com as demais aldeias indígenas e as cidades da área.

A pesca se desenvolve o ano todo, com maior intensidade nos meses de verão, quando o peixe é mais abundante. Pescam no alto Uaçá e no lago Maruane. Os principais produtos da pesca são: tucunaré, piranha, surubim, pirarucu, pescada branca, etc. Os Galibi pescam com arco e flecha, arpão e zagaia. Não pescam mais com timbó há aproximadamente 5 anos. Após uma campanha da FUNAI contra esta modalidade de pesca, os índios resolveram não usá-la mais, pois acabava com os peixes pequenos.

O peixe salgado é um produto comercializado, tanto diretamente em Oiapoque, como através da cooperativa, que começou a funcionar nessa aldeia em 1975. A caça constitui uma fonte alternativa para o consumo de proteínas, que obtêm da carne de paca, cutia, veado, anta, tatu, jacaré, queixada, macacos, aves, quelônios e sáurios. Os Galibi caçam com espingardas e esta atividade é muitas vezes limitada pela falta de munição. O consumo de galinhas criadas pela maioria das famílias de Kumarumã, ocorre apenas em situações especiais, como parto, doença ou quando não há outro alimento na aldeia.

A coleta constitui uma suplementação sazonal à alimentação, consistindo essencialmente em frutas de palmeiras (açaí, bacaba, pupunha e inajá), goiaba, ingá, maracujá, jurubeba, etc.

Os Galibi distinguem 5 tipos de alimentos (todos entram no cardápio, variando segundo as estações): os alimentos do ar, pomba, pato, tuiuiu, marreco, tucano, mutum, etc.; os alimentos do rio, peixes, jacaré e tracajá; os alimentos da floresta, a carne de cutia, paca e outros produtos da caça; os alimentos do mangue, essencialmente os caranguejos; e, finalmente, os alimentos da terra, os produtos da agricultura, como mandioca, cará, abacaxi, frutas de palmeiras, abacate, taperebá, etc.

A preparação dos alimentos é feita segundo três modalidades: o cozido com caldo, chamado *bouillon*, na língua *creoulo*, o moqueado e o assado ou *le rotir*. A modalidade mais comum é o cozido em água e sal. Os Galibi fazem várias refeições por dia e com freqüência durante o dia tomam chibé. A refeição matinal consiste no tacacá com pimenta e um pedaço de peixe, caça ou mingau de arroz, macaxeira ou jerimum. Quando estão trabalhando, fazem uma refeição ligeira, chamado *chembé*, ou tomam um chibé na roça. À tarde, após o regresso das roças, os homens vão mariscar, trazendo peixe para o jantar da família.

Antigamente, a alimentação diária incluía também o *caxixi*, bebida feita de beijus de mandioca, fervida e fermentada; no entanto, o *caxixi* costuma ser sobretudo ritual. Hoje, é servido, no final dos trabalhos coletivos de mutirão, durante a festa do *Turé* e no Dia do Índio.

A agricultura, desde que os Galibi vivem concentrados numa única vila, tornou-se a atividade econômica dominante. Existem vários tipos de roça: de subsistência, que são as roças familiais, roças da cooperativa e roças coletivas plantadas através de projetos da FUNAI. Por outro lado, os Galibi separam suas plantações em função dos produtos: as roças de mandioca, onde só plantam isso, e as "roças de maricagem". Nestas, sempre situadas perto da aldeia, cultivam banana, abacaxi, *daxin*, cana-de-açúcar, café, fava, arroz e milho. Os dois últimos produtos foram introduzidos mais recentemente na sua dieta alimentar; o arroz é complemento à carne e peixe, e também consumido em mingaus; o milho é consumido da mesma forma, servindo também para alimentar porcos e galinhas; os Galibi cultivam também, na aldeia, laranja e limão. No momento estão experimentando o cultivo da melancia.

As roças de mandioca, tanto as familiais, como as roças plantadas coletivamente para cooperativa, situam-se a certa distância da aldeia, em ilhas do alto rio Uaçá. De fato, perto de Kumarumã, as terras já estão esgotadas, havendo poucas terras não inundáveis para a agricultura. A viagem de motor até estas roças, leva em média de duas a três horas; por esta razão, na época dos trabalhos na roça, os Galibi transferem-se para acampamentos próximos dos cultivos. Um destes acampamentos, Urucu, foi abandonado em 1982. Agora os índios abriram roças rio Uaçá acima, no igarapé do Diabo, onde duas famílias têm roça e casas, no Doloric, onde outras duas famílias têm acampamentos, no Manezinho e perto do igarapé Varadouro, próximo das cabeceiras do Uaçá, onde a família de Felizardo tem suas roças.

Outras roças, mais próximas da aldeia, situam-se em ilhas, na margem direita do Uaçá: Kaiman, Urussu, Biscote, Mapapwen, Tapumuru e Patschá.

Outro fator que influi no distanciamento das roças está ligado à presença da Fazenda Suraimon, porque os búfalos destruíram várias vezes as plantações (ver no item "Situação atual das terras").

Os trabalhos agrícolas iniciam-se em agosto, quando é feita a derrubada e queima; desta atividade participam somente os homens, trabalhando coletivamente. Em outubro-novembro é feito o plantio, por homens e mulheres, também coletivamente; como instrumentos usam machados, terçados e, mais recentemente, também picaretas,

além do tradicional pau de cavar. A colheita inicia-se, dependendo do tipo de produto, entre maio e junho: é feita individualmente pela família, que colhe a mandioca necessária para fazer farinha para 20 a 30 dias.

1) Na preparação das *roças de subsistência*, que correspondem a cada família, os trabalhos são feitos coletivamente por grupos de 8 a 20 pessoas, formando o grupo *partisan*, na língua creoulo, o que corresponde ao sistema tradicional de "convidado", ou *maiori* em creoulo. A participação neste mutirão cria um sistema de obrigações: quem foi ajudado nos trabalhos de sua roça nunca se recusa a trabalhar na roça do outro. Os grupos criados através dessas obrigações mútuas não são limitados apenas aos parentes e mudam de ano em ano, criando uma estrutura informal de relações sociais.

O convite é feito, alguns dias antes do início dos trabalhos, ao dobro das pessoas necessárias, não implicando em compromisso imediato do convidado.

2) Nas *roças da cooperativa* a modalidade do trabalho é diferente: trata-se de grupos de trabalho criados momentaneamente para uma tarefa, o que não implica em reciprocidade. No entanto, estes grupos utilizam o esquema tradicional do "convidado".

A idéia de implantar uma roça coletiva, cujo produto beneficiaria a toda a comunidade e a cooperativa, surgiu em 1979, durante uma assembléia da qual participavam índios e representantes do CIMI, com a finalidade de diminuir a dependência externa, produzindo-se na área uma parte dos produtos normalmente comprados fora. No entanto, nessas roças, os Galibi plantam sobretudo arroz, milho e mandioca.

Das roças da cooperativa, as famílias tiravam a mandioca e entregavam a metade da farinha para a cooperativa. Este sistema interessava aos índios, principalmente quando acabava a mandioca nas suas roças de subsistência, constituindo-se, assim, a roça da cooperativa como uma "reserva".

A derrubada das roças coletivas era iniciada antes dos trabalhos nas de subsistência; a queimada era feita por alguns índios destacados pelos líderes; os serviços de encoivara e o plantio eram realizados em dezembro e janeiro, no final de todos os trabalhos nas roças familiais. Normalmente, a data acertada pelos índios para esses trabalhos é o dia 2 de dezembro, Finados, ocasião em que todos regressam à aldeia para limpar o cemitério e rezar por seus parentes mortos. No Kumarumã, não havia obrigatoriedade do trabalho nas roças coletivas e o convite para o trabalho era feito pelos líderes durante uma reunião. A cooperativa contribuía com o material necessário a um "convidado" tradicional, com café, fumo, açúcar, sal e farinha.

O produto destas roças transformava-se no capital da cooperativa, servindo parte do produto como fundo para ser usado em auxílio a membro da comunidade, quando necessário. Na implantação dessas roças, o Fundo Sammuel, de S. Paulo, doou ferramentas. A participação dos Galibi nestas roças foi ampla no primeiro ano, diminuindo no segundo. Atualmente as pessoas que trabalham na roça da cooperativa recebem um pagamento, com o produto voltando integralmente para a cooperativa. Em 1981, a cooperativa tinha duas roças: uma de arroz e milho, outra de mandioca; em outubro de 1982, porém, os índios ainda não haviam decidido se uma nova roça seria preparada.

3) A partir de 1981 a FUNAI implantou na área um projeto agrícola que também se concretizou sob a forma de roças coletivas, visando tornar a comunidade independente. Embora organizadas pelo chefe de posto F. Oliveira, um dos grandes incentivadores do movimento cooperativista em Kumarumã, essas roças da FUNAI tiveram que ser implantadas em separado das outras roças coletivas, para que ele não corresse o risco de se ver acusado de desviar verbas da FUNAI para a cooperativa. A FUNAI forneceu os instrumentos agrícolas, mantimentos e sementes, assim como um debulhador de arroz e um motor para a canoa. Nesta roça, em 1981, os índios plantaram arroz, milho e cana-de-açúcar. Em 1982, a verba destinada ao prosseguimento deste projeto não tinha sido liberada até a época da derrubada.

Desde à década de 30 os Galibi produzem excedentes para a comercialização, sendo o principal produto a farinha de mandioca. Normalmente, cada família produz, em sua roça de subsistência, 1/3 a mais da mandioca necessária para o consumo, obtendo, assim, farinha para venda. Com a implantação de roças coletivas — da cooperativa e do projeto agrícola da FUNAI — a quantidade de farinha que a comunidade vendeu nas cidades da vizinhança aumentou sensivelmente. Vendem-na de preferência em Saint Georges, onde o preço, em outubro de 1982, era de Cr$ 120,00 o quilo, enquanto em Oiapoque variava entre Cr$ 60,00 e Cr$ 100,00.

Os Galibi também vendem peixe seco e artesanato. Outros produtos tradicionalmente comercializados são: tábuas serradas e, sobretudo, canoas pequenas, tipo montaria e ubás um pouco maiores. Os Galibi são especialistas, conhecidos em toda a área, na construção dessas canoas, que são vendidas também de preferência em Saint Georges, por preços que variavam, em outubro de 1982, para as montarias, de 300 a 500 francos (Cr$ 15.000,00); no lado brasileiro, o preço máximo seria de Cr$ 7.000,00. A fabricação dessas canoas, assim como a derrubada e serragem de tábuas, também é feita coletivamente, através do sistema de "convidado", nos períodos livres de tarefas agrícolas. A madeira é retirada na região das cabeceiras do Uaçá. Os Galibi costumam comprar os produtos de que necessitam nas cidades da vizinhaça: espingardas, munição, roupas e alimentação. No entanto, existe na aldeia, além da cooperativa, cujo funcionamento será descrito abaixo, algum comércio onde os índios compram bens de primeira necessidade, como café, sal, açúcar, etc. Até

Ribeiro faz as contas na cooperativa de Kumarumã (foto Vincent Carelli, 1982).

1975, quando foi implantada a cooperativa, existiam 17 comércios na aldeia. Atualmente, somente dois permaneceram: o do Macial e o do Felizardo, este usado sobretudo para abastecer as famílias de seu grupo de trabalho madeireiro. Entretanto, esses comércios raramente eram procurados devido aos altos preços que cobravam pelos seus produtos. Os regatões também freqüentavam a aldeia e, igualmente, cobravam muito caro pelas suas mercadorias.

Atualmente, os Galibi se dirigem de preferência à cooperativa e, quando não encontram o que procuram, vão comprar nas cidades vizinhas e não na aldeia. Por exemplo, a carne de paca que na aldeia custava Cr$ 40,00 o quilo, na cidade custava Cr$ 120,00 (em out. de 82). Outra modalidade de comércio que praticam é a troca ou compra direta entre eles de produtos como a farinha, a caça e o peixe.

O processo de implantação da cooperativa no Kumarumã, a partir de uma proposta do padre Nello Ruffaldi, acompanhou o projeto geral do CIMI de implantação de cooperativas na área do Uaçá (ver capítulo "A Reserva do Uaçá"). Segue-se um relato das características particulares de sua implantação e desenvolvimento entre os Galibi do Uaçá.

A cooperativa de Kumarumã foi implantada em 1975, por 25 famílias, que em 1976 chegaram a 50, praticamente a metade da população da aldeia. Cada uma delas entrou com uma pequena quantidade de farinha e o padre Nello Ruffaldi, do CIMI, conseguiu Cr$ 2.000,00 para comprar os primeiros mantimentos. Em 1977, recebeu outra verba de Cr$ 25.000,00. Depois disto a cooperativa não recebeu verba externa, a não ser mais recentemente, quando a prefeitura de Oiapoque doou Cr$ 10.000,00 em mercadorias, sem que a comunidade tenha solicitado. Foi elaborado também um estatuto, registrando-se a assinatura dos sócios.

No começo, ocorreram várias dificuldades: os pedidos não eram anotados, nem se registravam a entrada e saída das mercadorias, dissolvendo-se facilmente os lucros. A cooperativa, no início, comprava diretamente dos regatões, conseguindo preços baixos, revendia a mercadoria pelo preço de compra para afastar os regatões e suprir as necessidades da comunidade. Depois, comprou em Belém,

Sede da cooperativa (foto Vincent Carelli, 1982).

mas houve dificuldades no transporte das mercadorias. Passaram a comprar, então, do armazém central da cooperativa em Oiapoque; mas o abastecimento foi dificultado quando o armazém resolveu não vender mais fiado. Fizeram um acordo com o mercado de Dna. Maria Bezerra, em Clevelândia, comprando fiado e barato, e revendendo também barato, aumentando, por exemplo, o preço da farinha em apenas dois cruzeiros. Esse suplemento representava o único lucro, a outra parte do ganho provindo das roças da cooperativa e da criação de gado e suínos, na qual se aplicou uma verba.

Os balconistas da cooperativa, no início, trabalhavam gratuitamente; depois passaram a receber gratificações em mercadorias e revezavam-se de três em três meses. Como este sistema não deu bons resultados, decidiu-se pagar um balconista fixo.

A cooperativa de Kumarumã passou, portanto, por várias fases difíceis. Em 1976, algumas famílias retiraram o capital investido. Em 1977, os responsáveis foram substituídos por encarregados mais jovens e mais interessados, que passaram a ser orientados mais diretamente pelo chefe de posto Frederico Oliveira. Em 1978, já foi possível fazer a partilha do lucro da cooperativa entre os sócios. Nesta época, foi decidido numa reunião que todos os membros da comunidade seriam sócios automaticamente. Em 1978, porém, a cooperativa esteve à beira da falência, com os preços das mercadorias compradas aumentando semanalmente e os da aldeia continuavam fixos.

A fase de melhor funcionamento da cooperativa foi no final de 1979 a 1980, quando pode assumir uma série de encargos sociais e desenvolver atividades que beneficiaram toda a comunidade, de acordo com o que os índios esperavam dela.

Nesta época, houve um aumento de capital, a verba doada pela Prelazia de Macapá para a construção de uma igreja, foi repassada para a cooperativa já que os índios empreenderam a construção da mesma por sua própria conta. Assim, a cooperativa contratou dois atendentes indígenas, comprou medicamentos para a enfermaria, sustentou e amparou famílias de doentes. Além disto, a cooperativa funcionou como banco, possibilitando a compra a crédito de mercadorias mais caras, como fornos, espingardas e máquinas de costura. A cooperativa assumiu responsabilidades em relação à demarcação, no período de 1977-79, quando a PLANTEL, que realizava os trabalhos, estava sem verba: a cooperativa comprou e doou mantimentos ao aos funcionários da empresa, a fim de evitar que os trabalhos fossem interrompidos. No período de 1976 a 1979, a cooperativa comprava artesanato e o revendia à Artíndia. Nessa data, chegou a vender a quantia de Cr$ 90.000,00, entre colares e adornos de penas.

O capital da cooperativa, entre 1976 e 1982, evoluiu da seguinte forma:

1976	—	mercadorias:	Cr$ 2.505,30
		contribuição dos sócios:	Cr$ 1.100,00
			Cr$ 3.605,30
1980	—	mercadorias:	Cr$ 165.829,00
		bens:	Cr$ 114.000,00
1981	—	mercadorias:	Cr$ 522.126,00
		bens:	Cr$ 360.000,00
1982	—	mercadorias:	Cr$ 300.000,00
1983	—	capital e mercadorias:	Cr$ 255.827,00
		gado, porcos e laranjal	*Cr$ 257.500,00*
		TOTAL	CR$ 513.327,00
		fiado	Cr$ 179.439,00

(Rel. Ass. Geral das Cooperativas, 13.01.1983)

Atualmente a cooperativa encontra-se novamente numa fase difícil, o principal problema é a dificuldade de abastecimento, o que faz com que muitas pessoas tenham de comprar fora da aldeia, a preços mais altos, no comércio da região. Em 1979, durante uma reunião, foi lançada a idéia de construir um barco grande, para facilitar o transporte de farinha até o rio Oiapoque. De fato, nas montarias pequenas tornava-se difícil e perigosa a travessia da baía pela Ponta dos Índios até o baixo Oiapoque. A realização deste empreendimento pelos próprios índios criou um estímulo à comunidade e corresponde à fase mais próspera da cooperativa de Kumarumã. A construção desse primeiro barco se realizou através do trabalho coletivo, 4 a 5 índios trabalhando todos os dias, se revezando, sob a orientação dos líderes e, sobretudo, de Felizardo, conhecido especialista na construção de montarias. O primeiro barco entrou em desuso em 1981, tendo faltado conhecimentos técnicos na sua construção, na escolha da madeira e calafetagem. Em 1981, os Galibi iniciaram a construção de um segundo barco, com capacidade para mais de 20 toneladas. Sua construção foi feita coletivamente, com a orientação de um "carpinteiro naval", pago pela cooperativa. Todo o material foi obtido pela comunidade na área do Uaçá. No início de 1982, a FUNAI auxiliou na conclusão do

Expedição dos Galibi às cidades de Saint Georges e Oiapoque para venda de farinha, peixe seco e, principalmente, canoas (foto Vincent Carelli, 1982).

barco com tinta, parafusos e ferragens do leme. No final desse ano estava em fase final de construção.

Como o segundo barco não seria suficiente para as necessidades dos Galibi, a comunidade comprou um outro, o Santa Maria, do antigo chefe de Posto, Djalma Sfair. Deram uma entrada de Cr$ 180.000,00, restando a pagar Cr$ 320.000,00.

Em 1982 ainda, a FUNAI também comprou um pequeno barco de pesca motorizado.

Os Galibi freqüentemente saem da área indígena para trabalhos temporários. Se deslocam sobretudo para Caiena, onde são empregados como trabalhadores braçais na construção civil ou como carregadores. Em 1981, cerca de 15 jovens encontravam-se naquela cidade, onde passariam de 6 a 7 meses; estes jovens sempre voltam à área indígena. Muitas vezes, se deslocam também com a família, para passeios em St. Georges e Caiena.

Os outros núcleos para onde os Galibi se deslocam são as cidades de Clevelândia e Oiapoque, onde recebem o dinheiro da aposentadoria do FUNRURAL. O número de aposentados é indicado no quadro abaixo:

	1978	1979	1980	1981	1982
homens	18	8	5	3	—
mulheres	9	3	5	3	—
total	27	11	10	6	34

Atualmente, recebem Cr$ 8.000,00 por mês, sendo a documentação encaminhada através do chefe do posto.

Tutela e assistência

Os Galibi recebem assistência de várias agências, cujas atuações se completam, embora isso tenha criado uma certa confusão na responsabilidade de cada uma com respeito aos programas de saúde e educação. Nos últimos anos, os índios têm tomado também iniciativas, visando a completar os projetos implantados pelas agências, e desenvolvendo outras atividades em benefício mais direto da comunidade. Abaixo, estão relacionadas as atribuições de cada agência e os projetos desenvolvidos pelos índios ainda não mencionados:

FUNAI — A infra-estrutura do PI Kumarumã consiste numa casa-sede em alvenaria, um depósito, uma enfermaria nova, também em alvenaria, e a residência dos professores. A FUNAI instalou também o motor de luz e a rede elétrica nas ruas, uma casa de farinha com caitetu motorizado e uma serraria. As verbas para construção e aquisição de equipamentos são normalmente separadas das verbas para projetos agrícolas.

Governo do Território Federal do Amapá — Iniciou, em 1979, a construção de uma escola nova em alvenaria, com três salas. Embora não esteja ainda concluída, já está em uso.

Construção da primeira grande embarcação pelos índios de Kumarumã, batizada com o nome de "Comunidade" (foto acima, Frederico de Oliveira, 1979 e abaixo, Nello Ruffaldi, 1980).

Segundo grande barco, atualmente em construção (foto Vincent Carelli, 1982).

SEC-Amapá e MOBRAL — Paga os professores da escola e fornece orientação curricular, visando elaborar um programa adaptado às condições locais.

ASTER/AMAPA — Fornece orientação agrícola para introdução de novas culturas nas roças de subsistência dos Galibi para as quais foram fornecidas sementes.

Comando Militar de Oiapoque — Ocasionalmente, forneceu combustível e remédios para os índios; providenciou internamento de doente no hospital e forneceu algumas bolsas de estudos para o ginásio em Oiapoque.

CIMI — Foi responsável pelo projeto e implantação inicial da cooperativa, com apoio e assessoria permanentes; forneceu atendimentos de saúde específicos, levando médicos para a área; implantou uma escola na língua creoulo (escolas *Kheuol*), contratando dois professores.

A Comunidade — Os índios construíram a casa da cooperativa, a igreja e os barcos da comunidade. Também haviam construído a primeira enfermaria da aldeia, em madeira. Mais recentemente, construíram o barracão da serraria, cercas para o gado, e recuperaram a escola de madeira. Auxiliaram na construção da escola de alvenaria.

Serviços de Saúde — Pode-se dizer que a assistência sanitária prestada pelo SPI aos Galibi sempre foi irregular e insuficiente. Em 1946, época da criação do posto do Encruzo a 70 km da Vila de Kumarumã, um único enfermeiro era encarregado de percorrer todas as aldeias da região do Uaçá. A abertura de poços d'água potável incentivada pelos funcionários do SPI data do período de 1951/57. Nessa época, não havia mais enfermeiros e os índios tinham que ser levados ao Posto do Encruzo, onde funcionava uma enfermaria atendida pelo chefe do PI.

No período de 1957/67, a assistência à saúde permaneceu precária, embora contando com a ajuda da Colônia Militar de Clevelândia. Os índios, nessa época, procuraram muito os pajés e curadores, sendo que foram registrados vários incidentes surgidos de disputas entre os pajés de diversos grupos da área.

Os Galibi se recordam de um grande número de índios mortos ainda nos anos 60,devido a epidemias de sarampo, catapora e gripes fortes. Também se recordam de muitas crianças que morreram devido à diarréia infecciosa e tétano umbilical.

Somente a partir dos anos 70 e que campanhas regulares de vacinação vêm sendo feitas pela FUNAI, através da EVS, pela secretaria de Saúde do Território e pela Colônia Militar. A presença mais regular de atendentes de enfermagem e a existência de remédios nas aldeias também contribuíram para o decréscimo da mortalidade, principalmente infantil, o que possibilitou o aumento demográfico registrado nestes anos.

O Hospital Militar de Clevelândia é um recurso em caso de necessidade, em casos graves a FUNAI se encarrega do transporte de doentes até Macapá ou Belém.

Melhorias no saneamento básico da aldeia foram incentivadas tanto pelo funcionário da FUNAI quanto pelo CIMI. A construção de um maior número de fossas data da época da "Campanha do Filtro", 1972, quando o Pe. N. Ruffaldi dava um filtro a toda família que fizesse uma fossa. Em 1975, quando o posto não tinha recursos, os índios, através da cooperativa, construíram a primeira enfermaria da aldeia por sua conta.

Atualmente, as condições de atendimento na aldeia são as seguintes: uma enfermaria da FUNAI, sob a responsabilidade de dois atendentes indígenas, contratados pela comunidade e pagos através da cooperativa, que trabalham em Kumarumã há 5 anos e fizeram o curso de enfermagem pela FUNAI; visitas anuais ou bianuais da EVS/FUNAI; os remédios da enfermaria são fornecidos em parte pela FUNAI e em parte comprados pela comunidade; e as vacinações completas e regulares, conforme registro existente no Posto, foram as seguintes: sabin (desde 1976, pela EVS e Sec. da Saúde), BCG (em 1974 e 1977, pela SUCAM e UAE), tríplice (desde 1976, pela EVS), sarampo (desde 1976, pela EVS e Sec. da Saúde) e antivariólica (em 1976 e 1978, pela EVS). Não há fichas médicas individuais.

Houve uma epidemia de coqueluche em 1972, quando onze crianças morreram. Cinco crianças morreram de diarréia em 1979 e, em 1981, ocorreu uma epidemia de varicela sem casos mortais. Em 1982, houve nova epidemia de coqueluche.

Como já foi observado no capítulo dos Palikur, a transferência da responsabilidade pelas campanhas de vacinação da EVS para os Postos de Saúde da cidade de Oiapoque e para o Projeto Casulo foi negativa, pois parece que não se tem dado continuidade a este trabalho. Outras doenças que se verificaram no grupo são casos isolados de tuberculose, dois casos de câncer, obesidade, diabetes mellitus, hipertensão arterial, gangrena do membro inferior e catarata. A expansão da obesidade e diabete mellitus, tidas como doenças ocidentais, deve-se à aculturação alimentar errônea, com maior consumo de hidratos de carbono (Vieira Filho: 1977, 1978, 1981). Estes casos receberam orientação endocrinológica do Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho, que visita a área periodicamente dando assistência médica aos índios da região do Uaçá.

A gripe aparece todos os anos e a malária é endêmica na área, atingindo em média 15 pessoas por mês, embora não se tenha registrado nenhuma morte nos últimos anos. A borrifação antimalária é aplicada duas vezes ao ano pela SUCAM. As epidemias mais graves que atingiram os Galibi no passado foram uma epidemia de sarampo, em 1955, com 20 mortes, e uma de diárréia, em 68, que matou 14 crianças.

As doenças mais freqüentes na área são, além da malária, que atinge 20% da população, a gripe, que atinge 90%; verminose e diarréia, que atingem também 90%, dermatoses, 50% da população e dores reumáticas, 5%.

Existe entre os Galibi um pajé atuante, além de outros

índios, que praticam curas tradicionais; todos mantêm boas relações com o pessoal que presta assistência médico-sanitária. Hoje, o pajé trabalha junto com os atendentes no tratamento das doenças que afligem o grupo: os doentes procuram ora o pajé, ora a enfermaria.

A respeito das relações do pajé com a medicina profissional, E. Assis diz que a coexistência pacífica entre pajés e o atendimento promovido pelo posto não ocorria há 4 ou 5 anos atrás, "quando alguns pajés se colocaram contra este tipo de atendimento. Isso nos parece estar relacionado a um reavivamento do xamanismo, em virtude da inexistência de um atendimento médico por parte do órgão tutelar. Assim sendo, quando este passou a ocorrer, houve desagrado por parte dos pajés locais. Coube ao chefe de posto, Frederico Oliveira, a tarefa de conquistar Uraté, o mais importante e único pajé que permaneceu na aldeia" (1981).

EDUCAÇÃO ESCOLAR — Em 1934, uma primeira escola é instalada entre os Galibi por iniciativa do interventor do Pará, mas deixou de funcionar logo, em 1937. A escola começou a ter uma importância mais marcante a partir de 1945, com o SPI, quando se constituiu num fator de agrupamento dos Galibi do Uaçá em torno da Vila de Kumarumã.

A professora Doquinha, que permaneceu em Kumarumã de 1945 a 1951, marcou época com seu internato disciplinado que não só alfabetizava, mas ensinava a cozinhar, lavar, costurar, fazer horta, cerâmica e outros serviços manuais. Assim como as outras escolas de então na área, era obrigatório se falar português em lugar do patoá, sob pena de sofrer castigos corporais, como palmatória, ficar de joelhos, etc.

Desde a saída da professora Doquinha até o início da década de 70, a escola funcionou precariamente, ficando fechada por longos períodos. A partir de 1964, a escola passou a ter seus professores contratados pelo Governo do Território do Amapá, o que não adiantou muito, pois persistiu a falta de professor.

De 1976 para cá, a FUNAI também vem mantendo professores na aldeia que repartem as aulas com os professores da SEC/Amapá. O quadro abaixo indica a freqüência na escola do PI Kumarumã.

	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980	1981
1ª série	91	—	117	52	70	36	38	67
2ª série	11	—	15	69	48	48	33	19
3ª série	—	—	—	10	42	35	28	32
4ª série	1	—	—	—	11	19	23	09
TOTAL	103	—	132	131	171	138	122	127

(Oliveira: 1982, ip).

Observação: Em 1980, cerca de 70 crianças deixaram de estudar, por falta de carteiras e professores. Em 1981, cerca de 110 crianças deixaram de estudar, pelos mesmos motivos.

Em 1974, os professores do Território tinham apenas o curso primário. De 76 a 79 foram professores regentes, isto é, com o curso de formação de professor feito por etapas. A partir de 1980, os professores do Território foram substituídos por "auxiliares de ensino", sem treinamento pedagógico nenhum, piorando o nível de ensino.

Em 1982, o CIMI, estendendo sua experiência iniciada entre os Karipuna de implantar uma escola alternativa na área do Uaçá, contratou dois professores de fora para lecionarem em português. A experiência da escola em língua creoula, *Lekol Kheuol* como é chamada pelo CIMI, também foi estendida para o Kumarumã e funciona com duas monitoras indígenas. O ano letivo começou com 30 alunos mas quando iniciou o pré-primário do Mobral muitas crianças passaram para ele. A escola *Kheuol* terminou o ano com dez alunos.

No início de janeiro de 1983, os índios, numa reunião, resolveram ficar só com a escola *Kheuol* no lugar do curso pré-primário do Mobral e fazer com que todas as crianças da aldeia passem por ela. Caso o Mobral queira participar da escola *Kheuol*, ele poderá contribuir com a gratificação dos professores e a merenda (Ruffaldi: 1983, ip).

Atualmente, existem duas famílias morando em Oiapoque, para que seus filhos possam prosseguir nos estudos cursando o ginásio. Os índios resistem a se mudar para a cidade, devido às dificuldades que encontram para se manter e, por isso, pedem o ginasial na aldeia.

Situação atual das terras

A área em que vivem os Galibi está dentro da reserva indígena do Uaçá, cuja demarcação foi iniciada em 1977 e interrompida em 1979, embora ainda existam alguns acertos a serem redemarcados. Neste território os Galibi ocupam uma área de cerca de 77.000 ha, ao longo do rio Uaçá, desde suas cabeceiras até seu encontro com o rio Oiapoque. Esta área compreende uma faixa de aproximadamente 5 km na margem direita do Uaçá e, na margem esquerda, estende-se até a parte da reserva ocupada pelos Palikur.

O principal invasor da área ocupada pelos Galibi é a da Fazenda Suraimon, de propriedade do exército, implantada em 1962 numa ilha perto da vila de Kumarumã, a cerca de 30 minutos de voadeira rio acima. O SPI, em entendimentos com o comando militar de Oiapoque, autorizou a instalação da fazenda para criação de búfalos, embora soubesse da resistência indígena à sua implantação. Depois de ter sido recusada pelos Karipuna, o comando da Colônia Militar de Clevelândia convenceu Raimundo Jerônimo, ex-capitão Galibi, de que a fazenda serviria para fornecer leite e carne para as crianças da escola da aldeia, o que nunca veio a acontecer.

Anos atrás, houve repetidos conflitos ligados à intrusão da fazenda na área: quando os búfalos entravam em suas roças ou na aldeia os índios os atacavam a tiros e flecha-

documento

Ilmo. Sr. Gen. ISMARTH DE ARAÚJO OLIVEIRA
D.D. Presidente da Fundação Nacional do Índio.

Senhor Presidente.

Nós, abaixo assinados, todos Índios da tribo Galibi do rio Uaçá, agrupados, na aldeia Cumaruman, no Posto Indígena do mesmo nome, subordinado a 2.ª Delegacia Regional da FUNAI, vimos pedir a V. Excia que tome as medidas que se façam necessárias para que o "Exército" brasileiro retire de nossa reserva o rebanho de búfalos que possui na Fazenda Suraimon, e devolva a nosso povo a terra que lhe pertence por direito, que nós herdamos de nossos antepassados e que agora se acha ocupada pela citada Fazenda. Todos nós temos sentido (sofrido) muitos prejuízos, ano após ano, desde que essa fazenda aqui foi colocada, pois os búfalos durante o verão penetram nas áreas de roças e pisoteam as plantações, inutilizando toda a mandioca e deixando muitas famílias sem roça e por conseguinte sujeitas a passarem necessidades por não terem farinha para sequer fazer um chibé. Outras vezes os búfalos invadem a aldeia, à noite, e estragam roupas, derrubam masseiros, inutilizam massa de mandioca que no outro dias serviria para fazer farinha; derrubam também árvores de frutas como as bananeiras. Isto aconteceu incontáveis vezes e somente não está acontecendo ultimamente com freqüência porque nosso Chefe do Posto tem feito documentos para as "autoridades" militares e para a Delegacia da FUNAI, reclamando e pedindo providências para que nós não soframos mais prejuízos.

Senhor Presidente, nós somos muito pobres, nossa riqueza é a nossa roça, é um pé de fruta que plantamos e que depois de produzir mal dará para mitigar a fome de nossos filhos. A Fazenda Suraimon jamais trouxe benefício algum para nós, muito pelo contrário, só nos deu prejuízos e grandes prejuízos; os búfalos afugentaram a caça e os peixes da área próxima dela. A terra é nossa conforme nos diz a FUNAI, mas muitos militares já nos disseram prá não fazermos roças nas ilhas que ficam entre a aldeia e a Fazenda porque essa terra é deles. Disseram também para fazermos (levantarmos) cercas em torno da aldeia para os búfalos não penetrarem nela. Mas porque a terra vai ser deles, se quando prá cá vieram já nos encontraram habitando, há muitos anos, esta área. E o que pode contar um bando de búfalos? Nada: nem uma boa cerca de arame, nem a feroz piranha do rio. E se não fizermos roças nesse trecho, para onde iremos fazer? Rio abaixo não há ilhas e só campo alagado. Acima da Fazenda há terra alta, mas teríamos que abandonar nossas áreas de pesca e nossa vila e assim mesmo não estaríamos livres dos búfalos que penetram toda aquela área. Todos nós estamos descontentes com esses búfalos que aumentam de número cada vez mais. Todos nós já estamos cansados de sofrer prejuízos dentro da nossa casa, da terra que é nossa. Portanto, Sr. Presidente, o senhor é a nossa única esperança, a única pessoa capaz de conseguir de volta, para nós, essa terra que nos está sendo tomada. Nós confiamos no Senhor e sabemos que nenhuma outra "autoridade" irá se interessar pelos nossos problemas, como o senhor que é o pai de todos os Índios brasileiros.

Assinam este documento, os Índios galibi do rio Uaçá, residentes nesta aldeia Cumaruman, em 10/11/1976.

ass.:

MANOEL FLORIANO MACIAL —
CAPITÃO DOS ÍNDIOS GALIBI

MANOEL FELIZARDO DOS SANTOS —
SUBSTITUTO DO CAPITÃO DA ALDEIA.

Obs.: Seguem-se 179 assinaturas.

das. Muitas vezes os búfalos entravam, à noite, nas casas de farinha e bebiam o tucupi que os índios deixavam ali para matá-los envenenados. Até 1976, ainda era freqüente a ocorrência de atritos entre soldados e índios embriagados, na aldeia, o que se tornou mais raro devido às constantes queixas feitas pelos Tuxáuas junto ao CMO, referendadas pela FUNAI através de documentos oficiais.

Os índios sempre quiseram e continuam querendo a retirada da fazenda. Os índios achavam que, com a demarcação da reserva, eles conseguiriam o que ainda não aconteceu. Para tentar tirar a fazenda de lá os índios elaboraram inúmeros documentos enviados à FUNAI: carta dos Tuxáuas de todas as tribos do Uaçá e membros do Conselho de 23/09/76; carta dos Tuxáuas Galibi ao Presidente da FUNAI de 10/11/76 (reproduzida abaixo) e 15/08/77 com assinatura de todos os índios; cartas dos Tuxáuas Galibi ao Presidente da FUNAI de 22/11/77 e 15/08/80.

Os Tuxáuas Macial e Felizardo estiveram pessoalmente com o Presidente da FUNAI em Brasília para tratar do assunto como também mantiveram inúmeros contatos com os comandantes da CMO que se sucederam, com o Governador do Território, o Delegado da FUNAI e outras autoridades.

Nos últimos anos, está ocorrendo uma progressiva desativação da fazenda; o rebanho, que chegou a 270 cabeças em 1977, diminuiu para cerca de 61 cabeças em 1982. Além disso, nos anos 80/81, a assistência do Comando de Oiapoque à Fazenda Suraimon diminuiu bastante, houve falta constante de combustível, medicamentos e fonia. Em 1981, aumentavam os rumores de que a fazenda seria doada à FUNAI, pois sua manutenção já se fazia difícil, e existia a promessa do atual comandante de retirá-la definitivamente em dezembro de 1982. No tempo do Major

À esquerda, Manoel Floriano Macial, e à direita, Manoel Felizardo dos Santos, ambos capitães dos Galibi do Uaçá (fotos Vincent Carelli, 1982).

Voltando da roça (foto Vincent Carelli, 1982).

Porto, comandante anterior, nove roças foram destruídas pelos búfalos e 10 cabeças foram prometidas para os índios, como indenização. O novo comandante, segundo Felizardo, não pretendia mais indenizar as roças mas dizia que, em dezembro, quando desativadas, as instalações da fazenda ficariam para os Galibi, o que de fato ocorreu.

Finalmente, no dia 6 de janeiro de 1983 o Delegado Regional da FUNAI em Belém anunciou a decisão da Oitava Região Militar de desativar a Fazenda Suraimon e entregá-la à FUNAI. O delegado prometeu desenvolver ali projetos pecuários para beneficiar os índios (Diário Popular, 6/1/1983). Uma das explicação para esta iniciativa do exército é que a Colônia Militar foi desativada, transformando-se em Companhia somente, e não se justificando mais outras atividades a não ser as militares. Os búfalos foram levados embora e os índios esperam ali colocar o gado da comunidade e da cooperativa.

Os Galibi têm mantido uma vigilância permanente contra a invasão de caçadores e pescadores da região do Cassiporé, que entram no Lago Tipoca e na região do Alto-Uaçá para praticarem caça e pesca predatória.

O longo processo de demarcação da reserva indígena do Uaçá, a construção da BR-156 (Macapá-Oiapoque) passando dentro da reserva e a decorrente renegociação dos seus limites, como também a recente incursão de garimpeiros no alto-Uaçá e alto-Curipi foram tratados no capítulo "A Reserva do Uaçá", porque envolvem simultaneamente os Galibi, Palikur e Karipuna.

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Coleções de artefatos (onde está, número de peças, coletor, data e local)*:*

Museu da Cidade de Macapá: (20) índios da bacia do Uaçá
Museu Nacional, Rio de Janeiro: (46) Rondon, 1928, rio Uaçá
Museu Paulista da USP, SP: (4) Eurico Fernandes, 1950, rio Uaçá

2. Documentos administrativos:

Azevedo, 19.02.1979, 13.06.1979
EVS/FUNAI, 1982
Fernandes, 29.06.1937, 23.02.1938,31.12.1943, 1949
FUNAI/RADAM, 1977
Reis, 1936
Termo de compromisso Gov. TFA-FUNAI-índios, 30.09.1980
Rel. Assemb. indíg., 13.01.1983
Rel. Ass. Geral das Cooperativas, 13.01.1983

3. Documentos pessoais:

Líderes Galibi, 15.08.1980
Macial, 22.1.1977, 28.10.1982
Macial e Santos, 15.08.1977, 10.11.1976
Oliveira, 1982
Ruffaldi, 1979, 10.05.1982, 24.10.1982, 3.11.1982
Tuxáuas do Uaçá, 23.09.1976

4. Jornais e divulgação:

Atualidade Indígena, 1977
Bol. CIMI, 32/1976
CIMI-Nacional, 12.10.1982
Diário Popular, 6.01.1983
Folha da Tarde, 29.12.1981
Jornal do Povo, 04.06.1979
O Estado de São Paulo, 28.07.1974, 23.08.1977, 09.09.1980
O Mensageiro, set. 1980, dez. 1980

5. Informações preliminares (ficha-padrão e outros)*:*

Assis, 1982
Gallois, 1982
Ruffalid e Santos, 1981
Vilhena, 1982

6. Textos didáticos:

No Lang, 1981

7. Trabalhos etnólogicos:

Arnaud, 1966, 1969, 1970
Assis, 1981
Assis e Souza, 1974
Malcher, 1958
Nimuendajú, 1926, 1948b, 1981
Rondon, 1953
E. Ruffaldi, 1982

8. Trabalhos lingüísticos:

Nimuendajú, 1926 (pag. 140-143)

9. Trabalhos médico-sanitários:

Vieira Filho, 1977, 1978, 1981

10. Viajantes:

Alcino, 1971
Bagot, 1841
Barrère, 1743
Biet, 1664
Brooks, 1973
Coudreau, 1887, 1893
Devilly, 1850
La Barre, 1666
Monderie, 1856
Leprieur, 1834

Volta de uma caçada: o jacaré é uma importante fonte de recursos em toda a área do Uaçá (foto Nello Ruffaldi/CIMI Norte II, 1980).

4 Karipuna

Nome

A primeira referência aos Karipuna do Curipi, no século passado, é de Coudreau, informando que esse grupo era formado de "brasileiros refugiados" (1893, 337). Da mesma forma, em 1925, Nimuendajú se refere a eles como os "brasileiros do Curipi" (1926, 125).'

Antes disto, nos documentos do século XVII, a denominação Karipuna ou Karipon é atribuída a índios localizados na mesma região que os antigos Palikur. Seria um termo Caribe atribuído pelos povos do norte do Amapá aos grupos inimigos (Grenand: 1972, 64). Essa denominação Karipuna não se refere ao grupo que hoje vive no rio Curipi. De fato, nos documentos do século XVIII relativos à região, não se faz menção a este grupo indígena. Somente a partir do final do século passado é que aparecem referências correspondentes ao grupo que se instalou nessa época na área, e ao qual se referem Coudreau e Nimuendajú.

A tradição dos atuais Karipuna menciona que as primeiras famílias de refugiados cabanos que chegaram à região do Curipi já se autodenominavam Karipuna e falavam a língua geral (ver depoimento de Manuel Primo dos Santos, no *box*). Hoje, os componentes do grupo em questão se identificam como Karipuna e são reconhecidos como tal pelas populações regionais de ambas as margens do rio Oiapoque.

Língua

Sobre o idioma falado pelos Karipuna do Curipi, Malcher informa que esses índios não têm nenhuma ligação com os Karipuna do grupo Pano, habitantes do rio Madeira (1958, 20). Das famílias de refugiados paraenses que migraram para o Curipi, uma parte falava o *Nheengatu*, isto é, a língua geral desenvolvida pelas missões jesuítas na Amazônia; a maioria, no entanto, falava o português. Estas duas línguas — o tupi e o português — foram substituídas, no espaço de duas a três gerações, pelo patoá, que é hoje a língua do grupo. Somente alguns indivíduos lembram palavras da língua antiga (Grenand: 1983, ip). A partir da década de 40, com a implantação da escola do SPI, voltaram a usar o português. Hoje, entre os Karipuna, o conhecimento desta língua é bem maior que entre os demais grupos indígenas da área: na vila do Manga, praticamente todos falam o português, exceto algumas mulheres velhas vindas de outras aldeias e algumas crianças pequenas. Nas outras aldeias Karipuna, a maior parte da população fala o português, embora se note que os homens usam mais esta língua que as mulheres e as crianças.

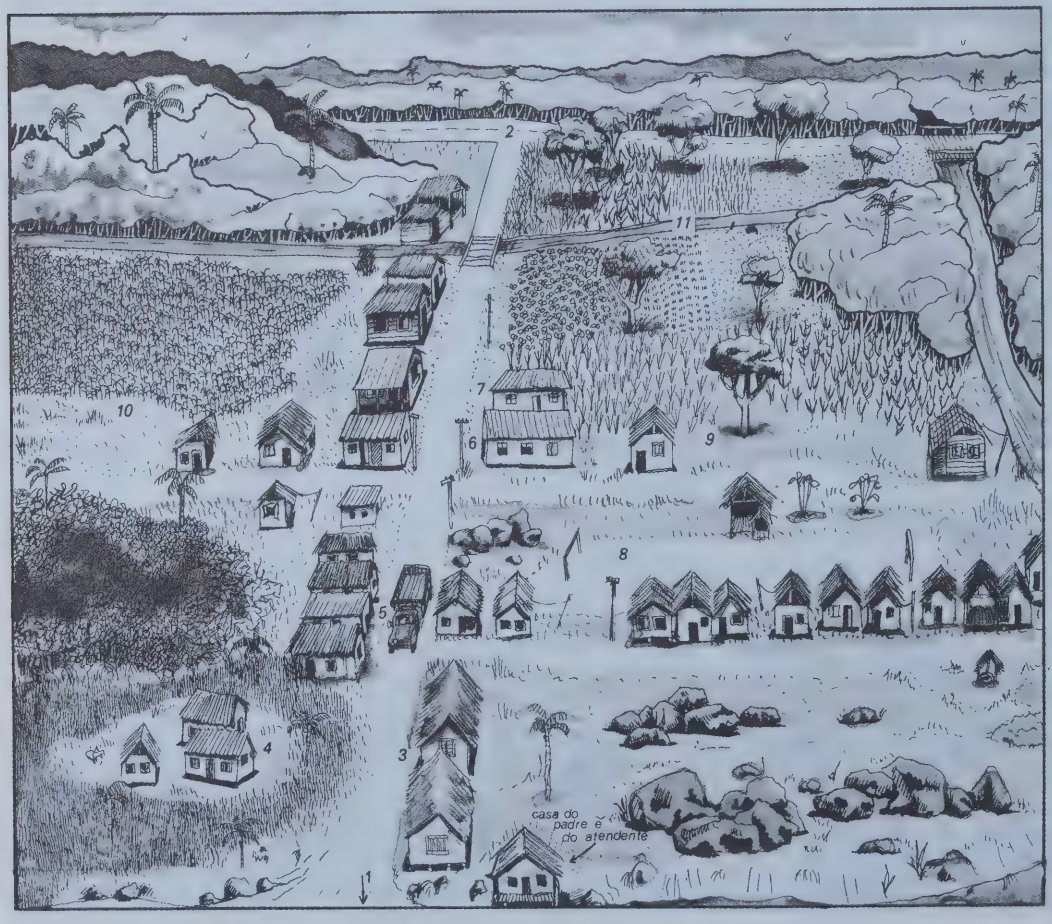
Localização

Os Karipuna, junto com os Galibi e Palikur, ocupam a bacia do rio Uaçá, no município de Oiapoque. Nessa região, a área de ocupação dos Karipuna ao norte e a oeste coicide com o limite da reserva, numa faixa de alguns quilômetros à esquerda do rio Curipi, até o lago Lençol. Pelo leste, a área utilizada pelos Karipuna estende-se até o lago Angui. Pelo sul, até a serra e o lago Cajari, incluindo-se a zona de cabeceiras do rio curipi.

Os Karipuna estão distribuídos em 4 aldeias denominadas vilas, além de algumas famílias estabelecidas em ilhas e igarapés próximos dessas vilas e de um novo núcleo que está se formando a partir do posto de fiscalização na

Aldeia Espírito Santo em 1981:

1. Escola. 2. Igreja. 3. Casa do Professor. 4. Enfermaria. 5. Escola Kheuol. 6. Casa de Festa. 7. Cooperativa. 8. Rio Curipi.



Aldeia Manga em 1981.

1. *Rio Curipi*
2. *Ramal do Manga*
3. *Escola*
4. *Casulo*
5. *Cooperativa*
6. *Enfermaria*
7. *PI FUNAI*
8. *Campo de Futebol*
9. *Roça Comunitária*
10. *Roças de milho*
11. *Roças*

A vila de Santa Isabel, fundada pelo seu Côco (foto abaixo), líder Karipuna do rio Curipi (fotos Vicent Carelli, 1982).

BR-156, a estrada cruza o alto rio Curipi.

Na margem esquerda do rio Curipi se localiza a aldeia Açaizal, situada no curso baixo do rio, numa ilha pantanosa. Santa Isabel (antiga Barracão) e Espírito Santo (antiga Laranjal) se situam à margem direita, no curso médio do Curipi, em ilhas afastadas do rio por uma área de várzea denominada regionalmente "campo alagado" e cuja profundidade varia de dois a três metros. Espírito Santo está localizada na encosta do monte Taminá, que domina esses campos alagados.

Abaixo desta vila localiza-se o sítio de Avelino, o atual líder de Espírito Santo. Perto de Santa Isabel situam-se as moradas de Txipidon, Caroã e Zilé, além de outras habitações dispersas no igarapé Taminá.

A aldeia Manga está localizada na parte alta do rio Curipi, na margem esquerda, em região de floresta. Trata-se da vila mais próxima da cidade de Oiapoque, ligando-se a esta pelo ramal do Manga, numa distância de 28 km aproximadamente. A vila se situa entre um alagado e o igarapé Cachoeirinha, sendo o terreno constituído em grande parte de terra firme e tendo apenas uma parte baixa próxima à margem do rio. Perto da vila, rio abaixo, situa-se a pequena aldeia de Paxubal e, rio acima, Campinha e Zacarias.

Fora da *Reserva Indígena do Uaçá* existe um núcleo de índios Karipuna no igarapé Juminá, afluente do baixo Oiapoque (ver cap. "Índios do Juminá"). No povoado de Taparabu, um pouco acima do igarapé Juminá, vivem uma família Karipuna e três índias casadas com civilizados. A população Karipuna na cidade de Oiapoque pode ser avaliada em 10 famílias (Vilhena: 1982).

População

Os Karipuna eram aproximadamente 200 pessoas quando chegaram na região do rio Curipi, no final do século passado. Em 1925 a população Karipuna era de 150 pessoas, a maioria agrupada ao redor de uma pequena capela, num lugar que se chamaria mais tarde Espírito Santo (Nimuendajú: 1926, 125). O recenseamento realizado pelo Major Thomas Reis, em 1936, indica um total de aproximada-

mente 200 índios distribuídos entre a vila do Monte Taminá (Espírito Santo), com 166 pessoas, e, outra vila, situada quase em frente da primeira, na encosta do monte Caripura, com 34 pessoas (Reis: 1935, 4-5).

Em 1965 E. Arnaud calculava em 439 a população Karipuna do rio Curipi, quase toda concentrada em duas vilas: Espírito Santo e Santa Isabel; o restante estava disperso em vários sítios: Taminá, Bovi, Popota, Inglês, Cemitério, Campo Grande e Açaizal (Arnaud: 1969, 9).

Comparando a população Karipuna nessa época, quase 30 anos atrás, com os dados atuais, constata-se um importante aumento; a mudança mais radical verifica-se no número de crianças que praticamente dobrou entre 1965 (Arnaud) e 1979 (Álvaro Silva):

	1965	1979
homens adultos	143	152
homens até 15 anos	97	190
mulheres adultas	106	190
mulheres até 15 anos	93	175
Total	439	702

A população por aldeia, segundo o levantamento de Álvaro Silva era a seguinte: no Manga, 30 casas para 32 famílias; em Santa Isabel, 13 casas para 16 famílias; no Espírito Santo, 30 casas para 34 famílias; no Açaizal, 5 casas para 13 famílias; e vários núcleos dispersos, totalizando 26 casas para 30 famílias.

Em 1982, Álvaro Silva avaliou a população em 672 pessoas, assim distribuídas: 274 no Espírito Santo, 48 em Açaizal, 103 em Santa Isabel, 40 no Taminá, 11 no Txipidon, 15 no Carehã, 9 em Zile e 163 no Manga e habitações próximas, incluindo as famílias instaladas no posto de vigilância do km 70.

O movimento da população entre as aldeias é bastante grande. A população do Espírito Santo, especialmente, é bastante variável pelo fato de seus habitantes viverem periodicamente na vila do Manga. Grande parte das famílias que viviam em Santa Isabel se transferiram para a vila do Manga por volta de 1973, devido à abertura do ramal do Manga, que liga o rio Curipi à BR-156. Houve uma diminuição de mais da metade da população de Santa Isabel nos últimos anos.

Além destes movimentos entre aldeias, muitos Karipuna emigram temporariamente para Saint Georges do Oiapoque ou para Caiena, em busca de trabalho. Em 1980, havia cerca de 40 pessoas, entre adultos e crianças, vivendo fora da área indígena. Segundo observação de Álvaro Silva os rapazes que vão trabalhar em Caiena geralmente voltam para a aldeia, o que não acontece com as mulheres. Estes movimentos explicam a variação da população total do grupo, como aparece nos últimos recenseamentos disponíveis:

ano	*população*	*fonte*
1926	150	Nimuendajú
1936	200	Reis
1943	262	Fernandes
1965	439	Arnaud
1966	523	Arnaud
1971	696	Paróquia de Oiapoque
1972	500	Brooks
1975	683	CIMI
1978	716	FUNAI
1979	702	Álvaro Silva
1981	690	CIMI
1982	672	FUNAI

Segundo este último recenseamento, feito pela EVS em abril de 1982, temos a seguinte distribuição da população do PI Uaçá:

	homens	*mulheres*	*total*
até 1 ano	1	—	1
1 a 4 anos	90	78	168
4 a 7 anos	57	65	122
7 a 14 anos	50	50	100
14 a 18 anos	40	45	85
18 a 40 anos	45	37	82
40 a 60 anos	35	28	63
mais de 60 anos	30	21	51
Total	348	324	672

Histórico do contato

Existe muito pouca informação sobre a história dos Karipuna além da história que eles mesmo relatam sobre suas origens. Dizem-se oriundos de elementos que falavam a língua geral da Amazônia e que acompanharam os fugitivos remanescentes da revolução dos Cabanos, ocorrida entre 1835 e 1836.

Por volta de 1890, famílias procedentes de São Caetano de Odivelas e outras de Bragança — localidades do estreito de Breves, Pará — vieram se instalar no Curipi. As famílias Fortes e Santos são os principais troncos formadores dos atuais Karipuna. Uma outra família, a dos Aniká, descendente de uma mulher chamada Aníka, provavelmente Palikur, também participou desse processo de formação. Depoimentos dos índios relativos à origem de seus nomes confirmam estas informações (ver o depoimento de Manuel Primo dos Santos, no *box*).

Após a instalação destas famílias de fugitivos no Curipi, entraram outros elementos na composição do atual povo Karipuna: indígenas da região do Uaçá, como também crioulos, árabes, chineses e europeus (Arnaud: 1969, 3).

As famílias cabanas refugiadas do baixo Amazonas chegaram à região pela costa, de barco, instalando-se primeiro

Desfile dos Índios Karipuna na cidade de Oiapoque (foto Raimundo, 1976).

no rio Ouanari, do lado da Guiana Francesa, mas logo em seguida passaram para a margem direita do Oiapoque, e instalaram-se no curso alto do rio Curipi (Arnaud: 1969, 2). Nessa área, uma das antigas aldeias era chamada Benoá. Porém, algum tempo depois foram vítimas de uma epidemia de sarampo e desceram o rio, instalando-se no curso médio do Ouripi, nas proximidades do Monte Taminá, onde a vila de Espírito Santo, construída em volta de uma capela, reunia a maioria das famílias Karipuna (Nimuendajú: 1926 e Reis: 1936).

Por estarem situados mais perto dos núcleos regionais do Oiapoque, foram os primeiros atingidos pelas penetrações de forasteiros e grupos econômicos na região. Entre 1932 e 1935, trabalharam como cortadores de madeira e canoteiros para a usina de extração de óleo de pau-rosa, instalada, nesse intervalo, no rio Curipi (Arnaud: 1969, 12). Da mesma forma que os Galibi e Palikur, os Karipuna mantiveram, durante todo este período, contatos regulares com a população regional, tanto para transações comerciais — existiam comércios de creoulos no rio Curipi — como para trabalhos temporários. Na década de 30, surgiram alguns conflitos devido ao baixo salário que os índios recebiam (Arnaud: 1969, 4).

A atuação do SPI junto a este grupo, no que diz respeito à monopolização e orientação da produção sempre foi mais tênue. Os encarregados e os diretores do SPI consideravam que os Karipuna eram "mais independentes" e tinham seus próprios patrões, tornando-se difícil a interferência do órgão oficial (Arnaud: 1982, ip).

Um dos aspectos mais relevantes da história recente dos Karipuna está ligada à questão da chefia e à sua influência na formação das aldeias. Quando os Karipuna chegaram ao Curipi, instalaram as primeiras aldeias no curso do alto do rio. Após uma epidemia de sarampo, mudaram-se para o curso médio, onde a primeira aldeia a ser construída foi a de Espírito Santo, então Laranjal, cujo chefe era conhecido como "Major". O último chefe dessa área a ostentar tal "patente" foi João Fortes, que não deixou filhos homens, nem genros em condição de assumir a chefia.

Nesse contexto, surgiu a liderança de Manuel Primo dos Santos, chamado Seu Côco, "dono" da vila de Santa Isabel, fundada por ele, por volta de 1940. Ali, ele conseguiu concentrar o comércio da área do Uaçá e a maior parte da população Karipuna, hegemonia que manteve até 1973) quando surgiu a vila do Manga (ver depoimento no *box*).

Modo de vida

Há poucas informações sobre o *sistema social* dos Karipuna, não existindo nenhuma pesquisa recente sobre este aspecto. De modo geral, no que diz respeito à habitação, modo de residência e casamento, seu modo de vida assemelha-se ao dos Galibi, com os quais os contatos foram e continuam sendo freqüentes.

Após o casamento, o homem vai morar na casa do pai da esposa onde permanece por um a três anos, voltando após este período para as proximidades da própria família. Embora a monogamia seja a forma usual de casamento, havia vários casos de homens convivendo com duas mulheres (Arnaud: 1982, ip). Hoje, ainda existem dois casos de bigamia. Segundo Grenand, na região do rio Oiapoque, os Karipuna — a diferença dos Galibi e dos Palikur — passam freqüentemente por polígamos (1983, ip).

A organização interna dos grupos locais Karipuna era dirigida, no passado, por "Majores", chefes designados pelo SPI, como aconteceu também entre os Galibi. O chefe era considerado o dono do lugar e, geralmente, apoiava sua chefia sobre um comércio. Era o caso dos "Majores" Teo-

depoimento

"A FUNAI É UM TUBO ENTUPIDO. VOLTA TUDO PRA ELA. PRO ÍNDIO, SÓ PINGA."

Manuel Primo dos Santos, mais conhecido como Seu Côco, é o fundador da Vila de Santa Isabel, por muitos anos a vila "mais animada" do rio Curipi. Ponto de passagem obrigatório para quem fosse à cidade de Oiapoque sem motor, a Vila do Côco se tornou o centro de comércio mais forte da região do Uaçá. De família importante entre os Karipuna, sua influência se estendia a toda a área indígena e a vila de Santa Isabel sempre foi ponto de parada das comitivas oficiais em visita aos índios do Uaçá.

Com a entrada da FUNAI na região, criando outros postos de assistência nos rios Uaçá e Urucauá; com o surgimento das cooperativas, fortalecendo comércios em outras aldeias; e, mais recentemente, com a abertura da vila do Manga e com o acesso direto à Oiapoque por estrada, a vila de Santa Isabel se esvaziou e o comércio do Seu Côco se restringiu, ali, ao seu pessoal. Mas a sua liderança persiste. Entusiasmado por ter encontrado tantos outros índios na Assembléia da UNI, em junho de 82, em Brasília e reeleito vereador de Oiapoque (por uma das facções do PDS local) no dia 15 de novembro passado, e depois de afastado da política por algum tempo, Seu Côco promete brigar bastante com o prefeito, pelos índios e pelos moradores "abandonados" ao longo da BR-156.

Eis alguns trechos do seu depoimento a Dominique Gallois, Eneida Assis e Vincent Carelli (out. 82), sobre as origens dos Karipuna e as dificuldades do momento:

Seu Côco, um índio vereador (foto Vincent Carelli, 1982).

doro e João Fortes, líderes da vila de Espírito Santo.

Esta modalidade somente persiste hoje na vila de Santa Isabel onde o líder Manuel Primo dos Santos continua como chefe prestigiado em toda a região, e lidera também as famílias do igarapé Taminá. Na aldeia Açaizal, persiste também esta modalidade de chefia representada por Sebastião dos Santos. Nas demais vilas dos Karipuna, o movimento comunitário lançado pelo CIMI, a partir de 1975, trouxe novos mecanismos de decisão, ao mesmo tempo que se alterava a terminologia: as vilas passaram a se denominar "comunidades" e os chefes são designados como "líderes" e "tuxáuas".

Assim, em Espírito Santo, existe um conselho de chefes de família e, ao mesmo tempo, um tuxáua, Avelino, que substituiu recentemente Tangará, antigo chefe e mestre religioso. Na vila do Manga, a liderança é exercida por três pessoas, que são os responsáveis pela cooperativa e por outros movimentos comunitários como, por exemplo, a escola em creoulo. Esse conselho, escolhido numa assembléia local, substituiu a liderança de Henrique dos Santos que, além da chefia desta vila, era também responsável pela cooperativa e administrava a renda do caminhão da

"Os Karipuna vieram do baixo Amazonas de embarcação à vela, eram civilizados, não vieram pelas matas. Vieram uns 200, entre crianças e adultos, fugidos dos Cabanos. Vieram pra cá porque aqui era território contestado, não era propriamente Brasil. Entraram no rio Oiapoque até que vieram explorar o rio Curipi acima e ficaram lá no lugar chamado Cemitério, chamado assim porque morreram muitos índios Karipuna. Quem tinha morado aqui eram os Palikur, mas depois, com a guerra de índio com índio (Galibi) se afastaram para o Urucauá e aqui tinha ficado vazio.

Depois foi entrando civilizado pelo meio e desapareceram, mas a origem é Karipuna. Quando eu era mais novo eu via ainda dançar a Kuiapuranga, eles falavam o Tupi-Guarani, a língua geral. Meus tios davam os nomes dos Karipuna tudinho que vieram naquela época. Daí vieram os Palikur, entraram em contato, os Galibi do Kumarumã entraram em contato e vieram civilizados, como veio a família dos Santos.

Meu avô era do município de Vigia no Pará, a família Fortes veio de Abaetetuba e tiveram outros. Naquele tempo vinha pro norte quem tinha feito alguma coisa pra lá. Aqui era esconderijo dos brasileiros que faziam qualquer besteira por lá. corriam prá cá no meio dos índios. Meu avô era dos Santos, casado com Karipuna. Os Fortes também casaram com Karipuna.

E de lá pra cá a gente vem levando essa mistura. Quando quer casar pra lá pro Kumarumã, vai e casa e pronto, fica pra lá. Quando quer vir pra cá vem. Agora é que tá tendo mesmo e muito é de fora. As meninas não querem mais casar com índio, só querem casar com civilizado. Caiena é o chamariz de tudo e elas vão passear lá, visitar algum parente. Agora mesmo tava chegando uma menina, novinha, foi passear com a irmã, quando veio já veio com um cara. Agora não tem mais jeito. Quem podia proibir isso, que é a FUNAI, não se incomoda. Às vezes eu quero dizer alguma coisa mais eu perdi a força porque os meus filhos estão todos estudando em Belém. Então eu não posso, eles me dizem uma palavra na cara: seus filhos todos em Belém e você não vai querer que os nossos filhos saiam? Quem mais combateu isso foi eu, mas não tem jeito."

Sobre uma conversa com o chefe da recém-criada Ajudância da FUNAI em Oiapoque o Sr. Côco faz questão de lembrar:

"O que eu estou vendo é que vocês tão querendo emancipar a área porque quem tá entrando mais é o que não é tutor, é a ASTER, é o CIMI e vocês que são da FUNAI não vão nem lá. Eles sabem de tudo, sabem quantos habitantes tem em cada vila e não sabem nem disso. A FUNAI diz que tem convênio e que os outros fazendo o serviço e mesmo que eles estando aqui.

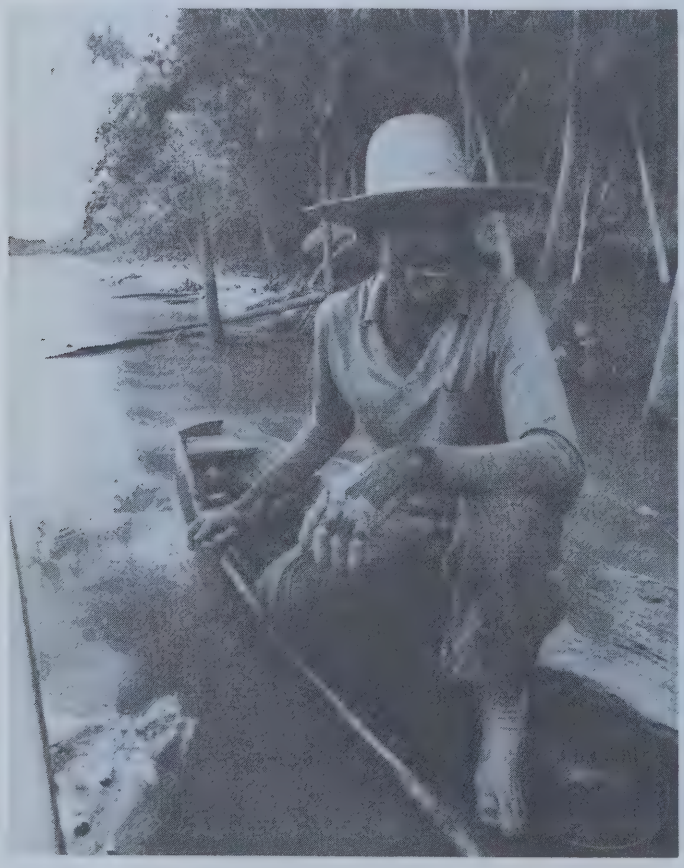
Depois que teve um chefe aí passaram aqui uma vez às carreiras, só dizendo assim: o que vocês necessitam? Então a gente precisa melhorar a saúde, ter meio de transporte, educação... mas de tudo que a gente pediu eu ainda não vi nada. Eu não preciso, que eu tenho o meu meio de recurso, mais eu me bato mais é pelo povo.

Aqui em Santa Isabel tem uma cantinazinha feita com ajuda da FUNAI. Agora, lá pra baixo, teve muita ajuda do padre na cooperativa. Então, quando a FUNAI quis ser contra o padre eu não era contra. Às vezes a gente brigava mas era assim briga em casa como a história do batismo. Tinha aquela história de se não casar não batizo e eu combatia isso.

Agora eu tou brigando, e ainda vou falar com os outros tuxáuas pra brigar pra essa ajudância ser aqui em Oiapoque, porque eu ouvi que o chefe quer levar a sede para Macapá. Se é para a Ajudância ser em Macapá é melhor ficar em Belém logo. Esse senhor que vai ser o chefe diz que é porque a senhora dele não se acostuma. Não se ocostuma, põe outro no lugar. Eu fiquei revoltado com isso. Então, ele não vem pra ajudar os índios, ele vem pra ajudar seu benefício próprio. Lá eles vão ter seu ar condicionado mas os índios tão é aqui, não em Macapá.

E por isso que quando eu cheguei na reunião dos índios (da União das Nações Indígenas, em Brasília, de 7 a 9 de junho de 82), eu disse logo: bem meus senhores, colegas de Brasília eu quero que vocês me digam se no meio de vocês aqui já não tem homens competentes que possam assumir o lugar da FUNAI. Aí, esse Marcos (Marcos Terena, então presidente da UNI) respondeu, porque eu não conhecia se era Marcos ou quem era, tinha chegado naqueles dias, ele disse: é para isto que nós estamos trabalhando. Isso talvez não sirva pra nós, nem pros nossos filhos, mas pode servir pra nossos netos, ele disse. Aí, então, ele me perguntou o que eu achava da FUNAI e eu disse que para mim a FUNAI é o mesmo que um cano entupido, pro índio só pinga, a água volta mais é pra eles. Ele me disse que eu estava certo, então, eu pensei que eles iam escrever isso. Depois eu li tudo o que foi escrito sobre a reunião, mas isso não tava. Bom, depois eu já vi ele dizendo assim: É, os outros presidentes não prestavam, o chefe fulano de tal não prestava, mas esse nosso presidente é muito bom. Eu pensei logo, esse aí já tá pegando uma ponta qualquer por aí, eu fiquei olhando assim... Agora eu já soube que eles estão juntos."

Avelino, tuxáua eleito da vila de Espírito Santo (foto Vincent Carelli, 1982).



Sebastião, tuxáua da vila do Açaizal (foto Vincent Carelli, 1982).

comunidade; paralelamente, mantinha seu próprio comércio. Com a saída de Seu Henrique para o posto de vigilância, no Km 70 da estrada, em 1981, ressurge a modalidade da chefia local, que consiste na reunião de algumas famílias de parentes próximos num lugar que poderá se tornar, em breve, uma nova vila. Nesse novo núcleo Seu Henrique vê a possibilidade de instalar um comércio promissor. Entre as famílias que estão se agregando a este líder, no Km 70, várias estão trabalhando para ele. A composição deste grupo local é semelhante a de outras aldeias da área, onde os líderes sustentam, através de pequenos comércios, grupos de trabalho que mantêm certas características da família extensa tradicional.

Desde sua instalação na região do rio Curipi, os Karipuna se mantiveram católicos. A primeira aldeia foi construída em torno de uma capela, ainda existente, na vila de Espírito Santo. Esta capela teria sido construída ainda no século passado, época em que os Karipuna foram catequisados por missionários da Guiana Francesa, antes da resolução do contestado do Amapá (Reis: 1936, 5). A tradição católica foi alimentada através das visitas periódicas de religiosos; nessas ocasiões as crianças eram batizadas, estabelecendo-se, em alguns casos, laços de compadrio com civilizados da região de Oiapoque. As visitas de padres católicos se tornaram mais freqüentes, nos últimos anos, através de missionários do CIMI que prepararam catequistas indígenas, especialmente na vila do Manga.

Das festas católicas, comemoradas pelos Karipuna, destaca-se a do Espírito Santo, padroeiro da vila de mesmo nome. Esta festa, realizada em maio, é a mais importante do Curipi e atrai famílias de outros rios da área e da Guiana Francesa. Fazem parte dessa festa uma procissão, canto de hinários em latim e um baile à moda regional com música de toca-disco, distribuição de *caxixi* e de outras bebidas.

Paralelamente, houve também, desde sua chegada na região, um processo de aculturação dos Karipuna pelos povos indígenas da área. Em 1925, Nimuendajú já observava que, além de terem adotado elementos indígenas a nível das técnicas (uso do arco, tecelagem, cerâmica e trançados) os Karipuna haviam também integrado a prática xamanística. Na época, o pajé Gomes usava o banco e os adornos de penas característicos do pajé Palikur. Também haviam adotado dos Palikur elementos do mundo simbólico e a classificação dos espíritos com os quais o pajé se relaciona (Nimuendajú: 1926, 125-126).

Atualmente, existem vários pajés Karipuna atuando nas diversas vilas do Curipi, assim como nas cidades da vizinhança, como é o caso de Elza e de Vicente, que mantém uma tenda de "pai de santo" em Caiena, desde 1974. Em Clevelândia há também o pajé Aniká, que serviu o Exército durante muitos anos. Esses pajés, quando trabalham para civilizados, usam o ritual da Umbanda e quando trabalham para índios usam o ritual tradicional.

Comemoração da festa do Divino na vila Karipuna de Espírito Santo (fotos Nello Ruffaldi/CIMI Norte II, 1980).

Entre os elementos indígenas incorporados pelos Karipuna, está a festa do *Turé*, comum a todos os povos da região. O *Turé*, que deixou de ser festejado por longos anos, está ressurgindo recentemente: na aldeia Açaizal, voltou a ser realizado, pela primeira vez, em 1982, enquanto que, em Espírito Santo, foi reiniciado em 1981. Os festejos são realizados normalmente em outubro-novembro, com padrões semelhantes ao *Turé* dos Galibi, inclusive nos cantos que acompanham a dança, ditos na língua Maruane (ver o *box* "A festa do Turé").

*

SUBSISTÊNCIA — As principais fontes de subsistência, assim como o regime alimentar dos Karipuna seguem basicamente as características já descritas no capítulo dos Galibi. A pesca representa a principal fonte de proteínas, ao mesmo tempo que é um produto de comercialização; pescam sobretudo trairão, tucunarés, piranhas, pirarucú e outros peixes, assim como jacaré, tracajá, etc. Usam nesta atividade arco e flecha, arpões e zagaias.

A caça complementa a alimentação, com carne de cutia, macacos, paca, veado, porco do mato, aves e patos. Os Karipuna vão caçar na região de floresta do alto Curipi, zona de reserva faunística. A coleta de frutas selvagens, sobretudo açaí e bacaba, complementa a dieta alimentar. Estes produtos são também comercializados, os Karipuna são seus principais fornecedores na margem francesa do Oiapoque. Na vila de Espírito Santo e em Santa Isabel há grandes laranjais e cajueiros para consumo e para venda.

A agricultura representa a parte primordial da subsistência dos Karipuna, a farinha de mandioca é seu principal produto de comercialização, o "dinheiro deles", como dizem. Nas roças, os Karipuna cultivam também macaxeira, cará, jerimum, banana, cana-de-açúcar, etc. O cultivo de arroz, milho e feijão foi introduzido recentemente. Como os Galibi, os Karipuna distingüem as roças de mandioca, geralmente mais distantes da aldeia, das roças de plantas ou "roças de maricagem". Nas vilas do médio Curipi, as roças localizam-se em ilhas de várzea, enquanto no Manga quase todas são abertas ao longo do ramal e do trecho da BR-156, próximo do cruzamento, numa região de terra firme.

A implantação de roças comunitárias não foi bem sucedida entre os Karipuna. De fato, esta tentativa, ligada ao movimento das cooperativas lançado pelo CIMI na região, não foi aceita pelos índios, que julgaram improdutivo manter dois tipos de roça ao mesmo tempo: as roças de sua subsistência familiares e as roças da comunidades. Eles alegaram que dificilmente conseguiam estabelecer uma alternância dos trabalhos agrícolas que permitisse manter os dois tipos de roças. Na abertura e preparação das roças de subsistência, os Karipuna praticam o sistema de "convidado", modalidade de trabalho coletivo já descrito anteriormente, no capítulo dos Galibi.

Em algumas vilas, os Karipuna têm criação de gado. Geralmente são poucas cabeças, de propriedade de aglumas famílias que as obtiveram, inicialmente, através de uma doação do SPI, nos anos 40. Na vila de Santa Isabel, Seu Côco tem um rebanho de mais de 300 cabeças, criação que iniciou também em 1940, comprando pessoalmente as primeiras cabeças na fazenda do igarapé Juminá. Seu Côco também tem um criatório de carneiros e de suínos, que representa uma fonte de renda importante sobre a qual se apóia seu comércio.

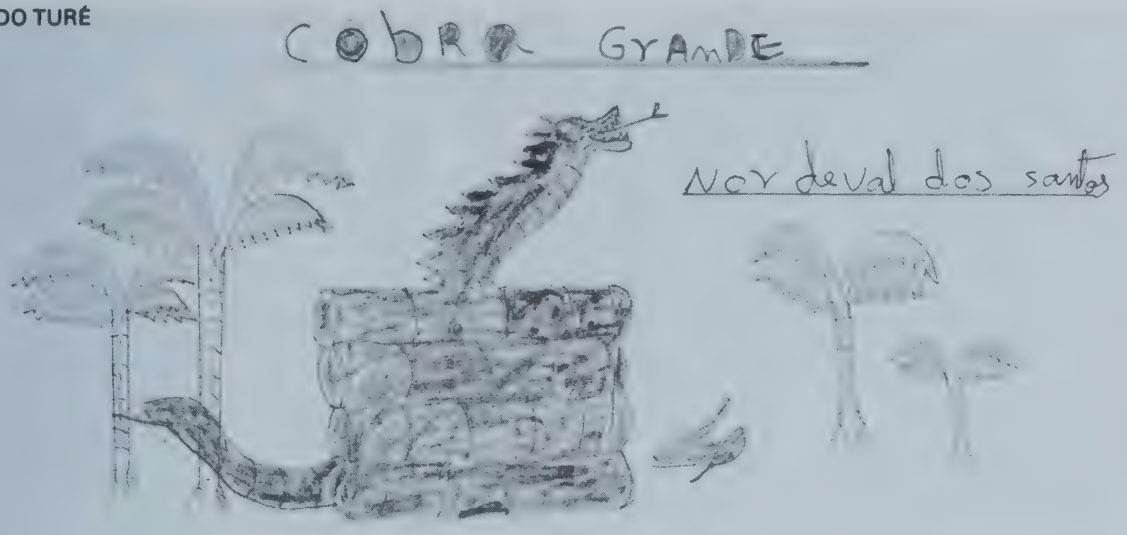
Além da comercialização de farinha, peixe e frutas, os Karipuna — sobretudo as mulheres — confeccionam artesanato, vendido aos visitantes na área e também nas cidades da vizinhança; fazem sobretudo colares de sementes e dentes, conjuntos de arco e flechas e, sobre encomenda, adornos de cabeça de plumária chamados *kuhun*).

Dando seqüência ao movimento iniciado na vila Galibi de Kumarumã, várias cooperativas foram implantadas nas vilas dos Karipuna. As cooperativas de Espírito Santo e Manga foram implantadas em 1977, a de Açaizal um pouco mais tarde. Todas receberam uma doação inicial das famílias da aldeia, para a compra dos primeiros mantimentos. Depois, as comunidades da área receberam, através do CIMI, verbas para construir ou reformar as igrejas, parte desta verba foi aplicada nas cooperativas locais. A cooperativa do Manga, entre 1977 e 1981, recebeu um total de Cr$ 235.000,00 de ajuda externa; em janeiro de 1983 o total de capital era de Cr$ 20.524,00, enquanto o fiado somava Cr$ 129.000,00. A cooperativa de Espírito Santo recebeu de ajuda externa, entre 1977 e 1979, Cr$ 70.490,00; atualmente tem um capital de Cr$ 13.000,00, sendo Cr$ ..... 63.641,00 de fiado (Rel. Ass. Geral das Cooperativas, 13.01.1983).

Em 1981, a FUNAI liberou verbas para instalação de *cantinas*, que foram repartidas entre as aldeias: Cr$ 150.000,00 para Espírito Santo, Manga e Santa Isabel e Cr$ 50.000,00 para Açaizal; foram aplicadas pelos índios nas "cooperativas", segundo o modelo do CIMI. As cooperativas de Açaizal e Santa Isabel começaram nessa época. A cooperativa de Santa Isabel tinha, em janeiro de 1983, um capital de Cr$ 110.842,00 e Cr$ 85.910,00 de fiado. A cooperativa de Açaizal não esteve representada na última assembléia (Rel. Ass. Geral das Cooperativas, 13.01.1983).

Os objetivos e as modalidades de funcionamento dessas cooperativas Karipuna são os mesmos que nas outras aldeias indígenas da área (ver no capítulo "A Reserva do Uaçá"). No entanto, rapidamente surgiram dificuldades, não houve partição geral das comunidades. A maioria das famílias preferem vender sua produção excedente diretamente, nas cidades da vizinhança. Assim, em outubro de 1982, a cooperativa do Manga comprava o quilo de farinha por Cr$ 60,00 enquanto que no Oiapoque valia Cr$ 70,00 (Gallois:,1982). Na área Karipuna, a implantação de cooperativas não modificou o sistema de comercialização vigente há décadas na área. Em todas as vilas do Curipi,

A FESTA DO TURÉ



A festa do Turé *é celebrada por todos os povos da área do Uaçá, partilhando elementos rituais com festivais semelhantes aos de outros povos da região das Guianas.*

Realiza-se na época dos trabalhos agrícolas, entre setembro e novembro, constituindo uma oportunidade para reunir os habitantes de várias aldeias de um mesmo rio. Os estudos que se tem sobre esta festa são somente descritivos, enfocando o tipo de dança, os adornos e instrumentos musicais usados na festa (Arnaud: 1970, Fernandes: 1943, E. Ruffaldi: 1982, Oliveira: 1982, ip). No entanto, vários temas presentes nesse festival caracterizam-no como um ritual propiciatório: consiste numa celebração de entidades sobrenaturais presentes na cosmologia dos índios do Uaçá, que são invocadas pelo pajé, que vem participar — no espaço sagrado da dança (pirôro) *— do festival. Tratando-se de uma relação com o mundo mágico, uma série de prescrições e proibições presidem à organização e o desenvolvimento do ritual. Entre as entidades representadas no* Turé, *a cobra grande, sucurijú, tem um papel fundamental. A origem dessa cobra —* Diaikaikani, *segundo os Galibi do Uaçá e* Kulyv, *em patoá — é relatada num mito contado por Macial:*

"A cobra encantou um menino índio. Desapareceu muito índio assim, quando o menino se espantou tava num outro mundo. Ele ficou morando lá, era uma família grande de cobras. O menino índio brincava com os filhos das cobras.

Dias depois, o menino se cansou de ver a cobra matar os outros índios, pegou um caminho proibido e voltou para casa. Lá, ele explicou pros pais onde ficava a cobra e como matar ela: flecha um papagaio e põe ele para gritar no buraco, aí a cobra vem e vocês matam com muita flecha.

O menino veio avisar mas não podia mais viver aqui pois já era cobra. O nome dele era Diaikaikani, hoje ele tá morando lá nas cabeceiras do Tapamuru. O outro filho da cobra é Marapuruwa, irmão de Diaikaikani. Esse mora no lago Marapuruwa.

No Turé cantam a cantiga do Diaikaikani, a cobra que é viva, também representado nos bancos" (narrado por Manuel Floriano Macial, galibi da aldeia de Kumarumã em outubro de 1982).

Outros espíritos são invocados, como do jacaré, da cutia e de pássaros; também são chamados os "espíritos" de pajés falecidos. Essas invocações são cantadas pelos pajés e pelos homens mais velhos. Dizem que antigamente esses cantos eram prerrogativa dos pajés, cada qual tendo um canto específico que lhe permitia "chamar" os espíritos a ele associados. Agora, os cantos podem ser ditos por qualquer pessoa, embora os participantes da festa só conheçam e repitam o tema central do canto. São ditos numa "língua antiga", não entendida pela maioria dos participantes do Turé. *Tratar-se-ia da língua Carib antigamente falada na região, à qual foram incorporadas palavras Palikur e também termos em patoá.*

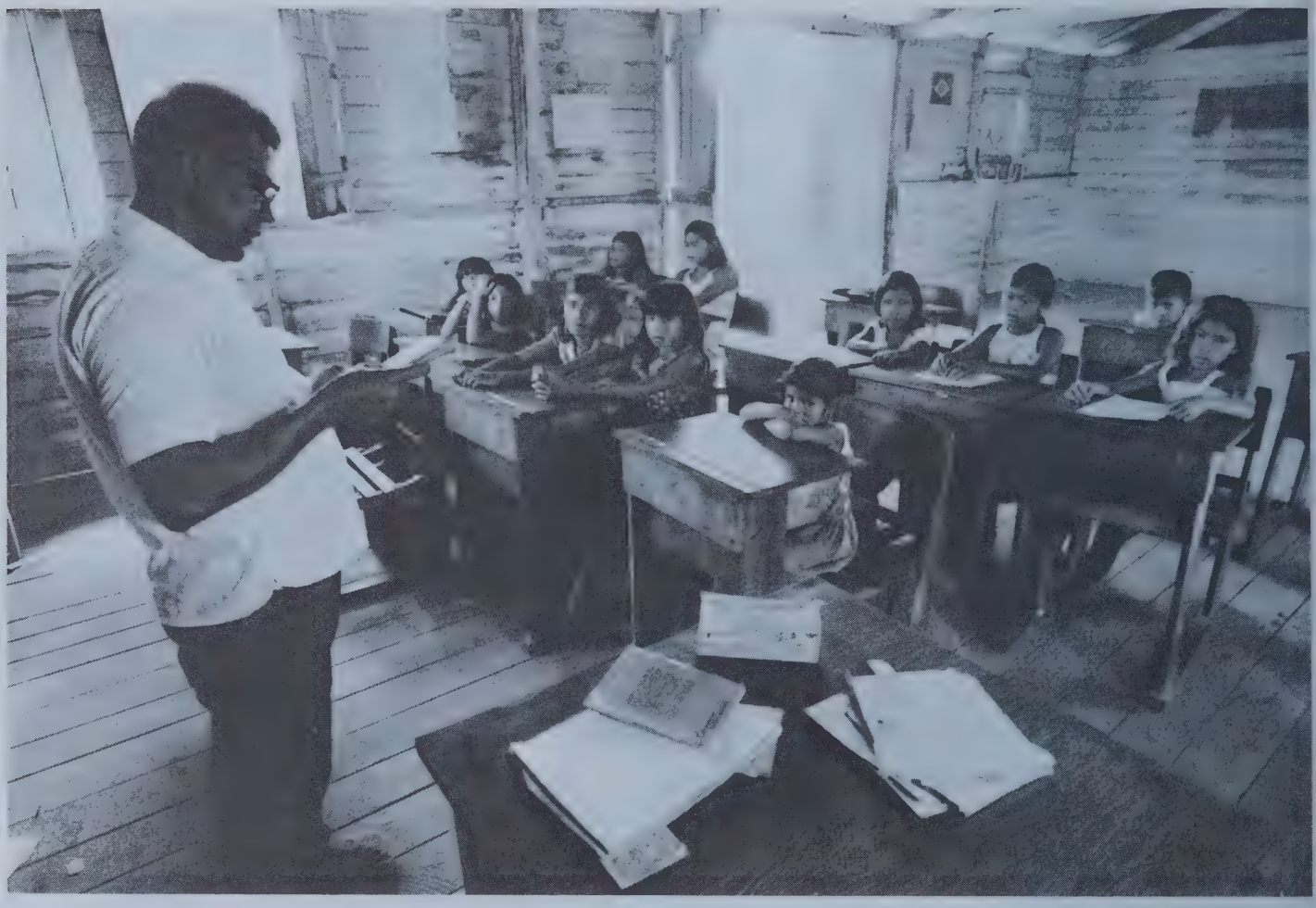
Em cada Turé *um pajé é pessoalmente responsável pela organização da festa, passando o compromisso para outro, no final do ritual, quando é arrancada a bandeira do mastro central. A organização dessa festa implica em certas "despesas", com tabaco, enfeites, etc... e disponibilidade para presidir a preparação de todos os adornos, instrumentos e sobretudo mastros e bancos. Estas peças, de madeira, são geralmente confeccionadas e pintadas coletivamente, num mutirão. O pajé também fica incumbido de orientar os participantes a respeitar certas prescrições rituais; por exemplo, não podem consumir peixe durante os dois dias que precedem o festival, para não ofender a cobra grande, dona das águas, que será convidada a participar do* Turé. *Deve ficar atento para que os dançarinos não abandonem a dança antes do final da festa e também para não ofender as entidades sobrenaturais que vieram presenciar o ritual. Nessas tarefas, os pajés são ajudados pelos* gendarme (*guardas*), *por eles designados, e que verificam a correta ordenação dos dançarinos, a distribuição do* caxixi *e aplicam punições às pessoas que infringiram as regras de entrada no espaço da dança,* pirôro. *Finalmente, o pajé é também secundado por uma mulher, às vezes sua própria esposa, que durante todo o tempo da dança, asperge pés e pernas dos participantes com um preparado que evita o cansaço prematuro.*

Durante a festa, geralmente realizada em noites de lua cheia, são servidas grandes quantias de caxiri. Confeccionado dias antes por algumas mulheres — é guardado num grande pote de cerâmica, ou em panelões e bacias; sua distribuição segue regras estritas, presenciadas pelo "chefe do pote", que senta num banco específico.

As mulheres e os homens sentam em bancos diferentes e só quando sentados recebem a bebida, passada numa cuia, de mão em mão. Vêm sentar nos bancos, entre cada dança, às vezes se revezando. O caxiri deve ser servido durante toda a duração da festa, combinando seu término com a despedida dos espíritos, feita pelo pajé.

Turé *realizado pelos Karipuna na vila de Espírito Santo em novembro de 1982. As danças começam num fim de tarde, atravessam a noite e só param no outro dia quando o caxiri acaba (fotos Vincent Carelli, 1982).*

Os bancos que simbolizam a Cobra Grande, dispostos em torno do mastro central definem o Pirõrõ, *espaço sagrado da dança. À direita, com o maracá na mão, o jovem pajé responsável por este* Turé *e ao seu lado o* Gendarme (*guarda*) *seu ajudante* (*fotos Vincent Carelli, 1982*).



Aula de catecismo na vila do Manga dada por um Karipuna formado pelo CIMI (foto Vincent Carelli, 1982).

comércios particulares se mantêm ao lado das cooperativas. Assim, em Santa Isabel, existe, há muito tempo, o comércio de Seu Coco, onde os índios normalmente compram e vendem seus produtos. No entanto, através da mobilização em torno das cooperativas e do apoio do CIMI a esse movimento, houve maior participação dos índios em questões ligadas à educação e ao controle de suas terras. Na vila do Manga, além da cooperativa, a comunidade tem outra fonte de renda, os fretes do caminhão (em média Cr$ 4.000,00) e passagens (em média Cr$ 100,00), entre esta vila e a cidade de Oiapoque. Estas tarifas geralmente são aumentadas quando se trata de serviço para pessoas de fora; mesmo assim, o caminhão da comunidade do Manga continua sendo o carro mais barato da região.

Como ocorre com todos os grupos da região, muitos Karipuna já estiveram ou estão fora da área indígena, trabalhando temporariamente na cidade de Oiapoque e, sobretudo, na Guiana Francesa. A situação perdura há muitos anos e apesar de uma atuação mais constante dos representantes do governo na área, os índios continuam saindo, atraídos pela oferta de salários mais altos e assistência médica gratuita, de que se beneficiam na Guiana Francesa. Não há período determinado para a saída; atualmente considera-se que aproximadamente 10% da população jovem procura estes trabalhos, os homens permanecem fora por períodos que variam de alguns meses a cinco anos, enquanto as mulheres raramente retornam à área de origem.

Os homens trabalham em pequenas indústrias como serrarias, pesqueiros e padarias, ou como braçais na construção civil. As mulheres geralmente trabalham como domésticas, algumas como comerciárias. No lado brasileiro é mais difícil obter emprego, embora alguns Karipuna trabalhem na cidade de Oiapoque. Nesta cidade, vivem aproximadamente 80 Karipuna, originários do Curipi. Algumas dessas famílias deslocaram-se para a cidade para que seus filhos possam prosseguir os estudos.

Na área indígena, alguns Karipuna estão trabalhando como motorista, atendente e fiscal, contratados pela prefeitura de Oiapoque.

Tutela e assistência

A atuação da FUNAI junto aos Karipuna se efetivou através do PI Uaçá, criado pela portaria 136/69, com sede na vila do Manga. Em 1982, a 2ª DR-FUNAI mudou o nome do posto para PI Curipi. A primeira sede da FUNAI nessa área indígena localizava-se no Encruzo, na foz do rio Curipi, onde funcionava também o posto na época do SPI (ver capítulo "A Reserva do Uaçá"). A transferência do PI para a vila do Manga, após um período de instalação provisória na vila de Santa Isabel, data do início da década de 70.

Além da FUNAI, os índios Karipuna recebem assistência por parte de diversas agências, oficiais ou não, cujas formas de apoio na área de educação, saúde são complementadas por iniciativas dos índios. As modalidades de apoio de cada agência são resumidas abaixo.

A *FUNAI* mantém, na sede do PI, um chefe de posto, um atendente de enfermagem e um trabalhador braçal. As construções da FUNAI na vila do Manga são a casa-sede, a enfermaria, ambas de alvenaria, a casa do motor de luz, fonia e uma lancha com motor de popa. Na vila Santa Isabel, a FUNAI se encarregou da reforma da escola construída pelo SPI. Nas outras vilas dos Karipuna, não há nenhuma instalação da FUNAI. No Encruzo permanecem as construções, em ruínas, do antigo Posto; nesse local, vive um funcionário da FUNAI que fiscaliza a entrada na área indígena pelo rio. Entre as atribuições do chefe do PI Curipi consta a fiscalização da entrada da área pela BR-156 e pelo ramal do Manga.

A partir de 1981, a FUNAI implantou na área do Uaçá projetos agrícolas que se concretizaram, no Kumarumã e nas aldeias do Urucauá, em roças coletivas. Na área do Curipi, entretanto, a maioria dos Karipuna recusaram este projeto, com medo da dependência que se instalaria em relação à FUNAI. Somente os habitantes da vila do Manga aceitaram-no, entretanto, o projeto não foi implantado. Em contrapartida, os índios haviam pedido, em 1981, a instalação de uma serraria que lhes facilitaria a construção de casas e de outros prédios nas aldeias. A FUNAI recusou este projeto, especialmente para a vila de Santa Isabel, alegando que os índios acabariam com as poucas matas que sobraram naquela área. Ainda em 1981, na vila do Manga, foi implantado um projeto, elaborado pelo ASTER em Macapá e financiado pela FUNAI, que consistiu na compra de um arado e de bois; os bois foram sacrificados pelos índios. A mesma verba permitiu a compra de uma máquina de beneficiar arroz que nunca foi instalada. A verba destinada ao projeto agrícola foi distribuída entre as aldeias e aplicada nas cooperativas dessas vilas.

Os projetos da FUNAI previstos para 1982 não foram efetivados , pois a verba aprovada não foi liberada pela 2ª DR. Os Karipuna continuam solicitando a instalação da serraria, não aceita pela FUNAI. Como alternativa, propôs-se

Seu Florenço, responsável pela cooperativa da vila do Manga (foto Vincent Carelli, 1982).

novamente distribuir a verba entre os comunidades para compra de material; assim, em Santa Isabel, os índios querem comprar uma embarcação, sendo que já dispõem de um motor de centro. No Km 70, Seu Henrique pretende solicitar a compra de um carro e a instalação de uma fonia.

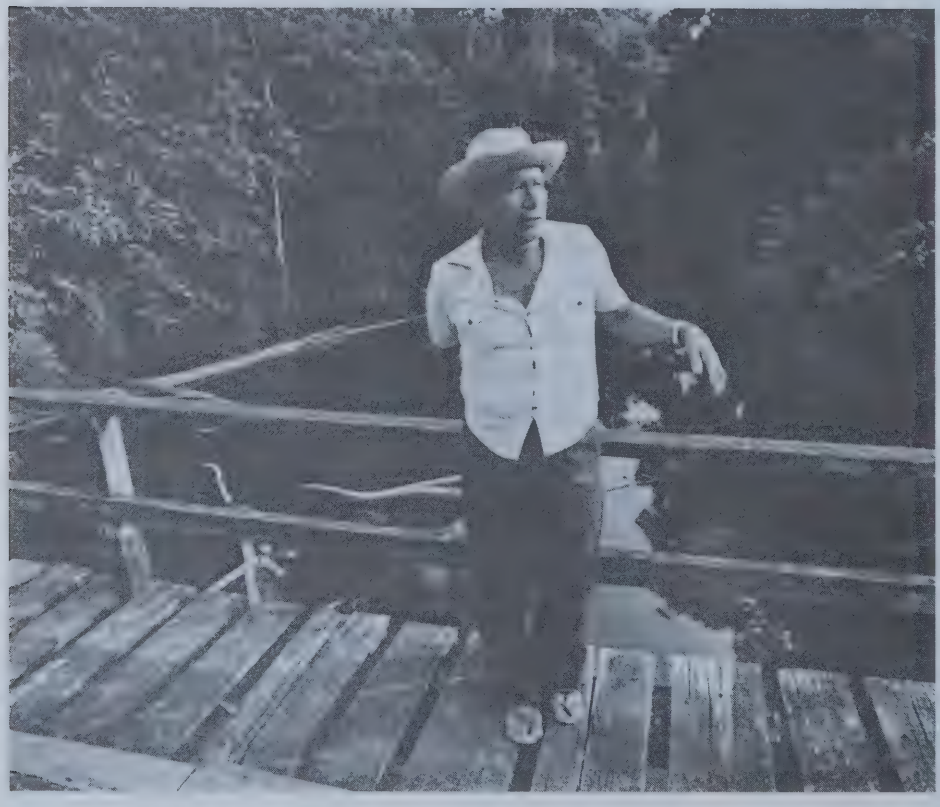
O apoio do *Governo do Território Federal do Amapá*, efetuado através da Prefeitura de Oiapoque, concentra-se sobretudo na área de educação, através da SEC/AP, do Mobral e do Casulo (ver no item "Educação Escolar", mais adiante). Os Karipuna recebem orientação e assessoria agrícola do ASTER, em todas as vilas, através de "roças-escola" onde se ensina o cultivo de novas plantas (arroz, milho, melancia, etc.), cuidados, época de plantio e colheita, etc. De forma geral, os Karipuna aceitaram muito bem esta assessoria e querem que seja ampliada.

Em todas as aldeias Karipuna o Governo local distribui medicamentos da CEME, geralmente em quantidade insuficiente. Os Karipuna pretendem instalar ambulatórios em cada aldeia, com remédios e embarcações que seriam solicitados à Prefeitura. À vila de Espírito Santo, já foi doado um barco, mas não o motor. Nessa vila, a prefeitura também construiu um poço.

Na sede da Prefeitura, cidade de Oiapoque, alguns Karipuna — aproximadamente 10 pessoas — recebem a aposentadoria do FUNRURAL, no montante de Cr$ 8.000,00 mensais (outubro de 1982).

Devido à passagem da BR-156 na área indígena, foi estabelecido um termo de compromisso, no qual o Governo do Amapá se comprometeu a fornecer, em compensação, um caminhão e o pagamento de um motorista; esses dois termos do compromisso foram preenchidos.

Nestas circunstâncias, o governo também construiu um posto de fiscalização no Km 70 da estrada, onde se instalaram algumas famílias ligadas ao líder Henrique dos Santos. Este recebe um salário, como agente administrativo responsável pela fiscalização da estrada. Neste local, a



Os índios Karipuna no caminhão cedido pelo governo do Território em compensação pela passagem da BR-156 em suas terras. Ao lado, seu Henrique, fundador da Vila do Manga e atualmente contratado como fiscal do Km 70, onde a BR atravessa as cabeceiras do rio Curipi (fotos Vincent Carelli, 1982).

prefeitura também prometeu a implantação de uma escola e o fornecimento da assistência da ASTER, o que não foi cumprido ainda.

Além da assistência fornecida por estas agências oficiais, os Karipuna receberam apoio da OXFAM, que ajudou, em 1978, na implantação de roças, a partir de um projeto elaborado por Álvaro Silva. A verba, de Cr$ 100.000,00, foi dividida entre as vilas de Espírito Santo e Manga. Tiveram, segundo Álvaro Silva, um aproveitamento fraco. Esta verba também possibilitou a compra de um moedor e de um pulverizador.

O projeto *AMA*, da igreja alemã, que visa apoiar missionários brasileiros através dos meios de transporte, doou à Paróquia de Oiapoque um caminhão, que atualmente serve ao CIMI. Também ajudou os Karipuna, em 1978, na compra de um caminhão, doando a metade de seu valor, o restante a ser pago em 48 mensalidades, que terminaram no final de 1982. O motorista desse caminhão foi preparado na Escola Salesiana.

Essas formas de apoio às comunidades Karipuna passam pelo CIMI, que tem atuado diretamente na área através do Padre Nello Ruffaldi e da Irmã Rebeca Spires. Esta atuação é quase sempre vista com desconfiança por parte da FUNAI. Um exemplo disto está no relatório apresentado pelo então Delegado da 2ª DR, Carlos Amaury M. de Azevedo, em 19/2/1979, após uma visita à área. "No diálogo que tivemos com Álvaro Silva Karipuna, observamos que está bastante conscientizado pela ideologia do CIMI de que é representante na área. Está bastante arredio à sistemática de assistência da FUNAI, em tudo que fala se nota uma acento de revolta. Para trazê-lo ao convívio da Comunidade sem restrições a esta Fundação e à política por ela adotada, faz-se necessário contratá-lo como Atendente de Enfermagem, para desse modo tê-lo sob controle e em segundo lugar demonstrar que a FUNAI pode tanto quanto o Pe. Nello Ruffaldi, e a OXFAM. Uma oportunidade boa para se demonstrar isso seria a liberação de Cr$ 20.000,00 em mercadorias para ajudar na abertura de uma Cooperativa idealizada por ele, Pe. Nello e outros."

A atuação do CIMI na área se voltou sobretudo para a implantação de cooperativas (ver cap. "A Reserva do Uaçá). A partir de 1980, o CIMI começou também a implantar escolas na língua creoulo, ou "escola *Kheuol*" (ver o item "Educação Escolar).

Aproveitando os projetos e recursos das várias agências e complementando-os, os índios Karipuna empreenderam vários trabalhos comunitários. Na vila do Manga, participaram da construção da escola e da residência do professor financiada pela Prefeitura; construíram a igreja, a casa de festa e a casa da cooperativa; finalmente, construíram a casa para a escola em creoulo e a garagem para os dois caminhões da comunidade. Nesta vila, a comunidade também paga o salário do 2º motorista de caminhão, Joel. Em Santa Isabel, construíram a cooperativa e a igreja. Na vila de Espírito Santo construíram a escola *Kheuol* e a enfermaria.

EDUCAÇÃO ESCOLAR — A "Escola Isolada Mixta da vila do Espirito Santo de Curipi", fundada em 1/2/1934, foi a primeira escola entre os Karipuna do Uaçá. Quando da visita do Major Thomas Reis, havia 57 alunos matriculados com "ótimo aproveitamento" (1936, 6). Esta escola estadual funcionou até 1937.

Verônica, então professora da vila do Espírito Santo, retornou em 1945, com a abertura da escola pelo SPI, na mesma aldeia. Em 1948, o Seu Côco construiu um primeiro prédio, mais tarde reconstruído pelo SPI, e a escola da professora Verônica transferiu-se para a vila de Santa Isabel, onde permaneceu funcionando. Como exceção entre as outras escolas da região, até 1967. O programa, conforme o currículo do Território, incluía orações cristãs, hinos patrióticos e festas cívicas nacionais, além de costura para meninas, hortas e outros serviços manuais. No caso da professora Verônica, a exigência do uso do português foi muito além da escola, fazendo até com que os adultos não ensinassem mais o creoulo às crianças.

Atualmente, o ensino oficial está sob responsabilidade da SEC/AP que mantém professores contratados nas vilas de Santa Isabel, Espírito Santo e Manga, sendo que a única vila que não dispõe de escola é o Açaizal. A partir de 1981, teve início, na Espírito Santo, a escola *Kheuol*, sob orientação da Irmã Rebeca Spires, que se propôs a alfabetizar na língua creoula, com o auxílio da cartilha *"No Lang"*, elaborada pelo CIMI com os índios. A situação das escolas em cada vila é a seguinte:

— em *Santa Isabel* há somente a escola da prefeitura com 37 alunos, 22 masculinos e 15 femininos, sem pré-escolar. Algumas crianças desta vila, como das proximidades do Taminá, vão para a escola *Kheuol* da Espírito Santo;

— na *Espírito Santo* o programa oficial está, no momento, a cargo dos voluntários do CIMI. A escola contava, em 1982, com 44 alunos, sendo 29 masculinos e 15 femininos. Foi nesta aldeia que, em 1981, a Irmã Rebeca elaborou a cartilha de alfabetização em creoulo e formou monitores indígenas para a escola. Em 1982, os monitores Fernando e Genésio conduziram a escola *Kheuol*, com 12 alunos;

— no *Manga*, existe um pré-escolar do Casulo-LBA desde 1981. Através de um convênio, a prefeitura construiu o prédio, a LBA fornece o material e dá uma gratificação para a professora Francineide, filha de Seu Henrique. Na escola da prefeitura, que vai até a 4ª série, leciona uma índia Galibi do Oiapoque, filha do Geraldo Lod. Em 1982, cursaram-na 83 alunos, de 7 a 16 anos, 36 masculinos e 47 femininos. Na escola *Kheuol*, iniciada em 1982, ficou convencionado que as crianças das famílias que só usam o português passariam primeiro pela escola oficial.

Segundo levantamento feito por Antônio Vilhena, em outubro de 1982, existem dez famílias Karipuna morando na

cidade de Oiapoque, cinco delas para que seus filhos completem seus estudos, somando 14 estudantes de Curipi. Quatro filhas do Seu Côco, líder de Santa Isabel, e uma do Seu Henrique, estudam em Belém. Um jovem, Dionísio dos Santos, sob a responsabilidade do Dr. João Paulo Botelho, está cursando, em São Paulo, o 2º ano do Colegial profissionalizante em Técnica Agrícola e Pecuária, com o propósito de retornar para a aldeia e se integrar nos trabalhos de desenvolvimento comunitário. Este caso seria uma exceção, já que, via de regra, aqueles que saem para estudar fora não retornam à aldeia.

SERVIÇOS DE SAÚDE — A assistência à saúde fornecida pelo SPI aos Karipuna sempre foi precária: não havia atendentes nas aldeias e a enfermaria funcionava no posto do Encruzo, para onde os índios deviam se deslocar para receber tratamento médico. As fases de atuação do SPI na área de saúde estão descritas no capítulo "Galibi do Uaçá".

Atualmente, os serviços de saúde nas vilas Karipuna são prestados pela FUNAI, que desenvolve alguns programas, como as campanhas de vacinação junto com a Secretaria de Saúde do Território. A transferência de responsabilidades da EVS-FUNAI para essa Secretaria foi negativa, faltou continuidade no atendimento e nos programas de saúde preventiva.

A Secretaria de Saúde também fornece remédios da CEME, geralmente em quantidade insuficiente, para atender às necessidades de todas as vilas. Esporadicamente, os Karipuna recebem medicamentos suplementares, enviados de São Paulo pelo Dr. João Paulo Botelho Vieira Filho da EPM. Em casos de necessidade, o Hospital Militar de Clevelândia interna doentes mais graves, também a FUNAI se encarrega, quando necessário, do transporte desses doentes até Macapá e Belém. A EVS-Funai realiza visitas anuais para atendimento médico. O CIMI também fornece apoio na área de saúde, tendo levado diversas vezes para as aldeias médicos especialistas (dentistas e oculistas).

Na vila do Manga, há uma enfermaria da FUNAI e um atendente contratado, Jason Leal, que vive na área indígena desde criança. Há outra enfermaria na vila de Espírito Santo, com um atendente indígena, Álvaro Silva, contratado pela Prefeitura de Oiapoque; Álvaro atende também a vila de Santa Isabel, onde mora.

As vacinações estão ainda incompletas; conforme o registro existente nas aldeias em 1979, faltava a BCG e vacina antivariólica. Em 1982, a vacina contra coqueluche não foi aplicada pela EVS-FUNAI, porque faltou gelo para conservá-las. Não existem fichas médicas individuais no registro do Posto. No passado, os Karipuna foram atingidos, em 1930, pela varíola, que causou várias vítimas, pelo sarampo, em 1950, com duas vítimas, e por uma primeira epidemia de coqueluche em 1969. Nova epidemia de coqueluche, em 1982, causou a morte de duas crianças.

As doenças mais freqüentes são a gripe, a malária e a diarréia. Houve também casos isolados de tuberculose, câncer, diabete melhitus, obesidade, hipertensão arterial, malformações congênitas, tais como pé torto, malformações de genitália, catarata, encefalopatia.

O aparecimento de obesidade, de diabete melhitus tipo II, de hipertensão arterial está relacionado com o aumento do consumo de hidratos de carbono e de sal. Os casos de diabete melhitus e malformações de genitália receberam orientação de tratamento do Dr. João Paulo Botelho, que também faz visitas periódicas à área para dar assistência médica. Os pajés Karipuna mantêm boas relações com o pessoal que presta assistência médica; em certos casos, o pajé solicita tratamento também para ele e seus familiares. Ministra ervas, sob forma de chás, banhos e defumações, assim como raízes, cascas, etc. A diferença que reconhecem entre doenças de branco e doenças de índio consiste na identificação diferente dos nomes e das causas das doenças.

Os Karipuna procuram muito os pajés para se curar. Segundo Álvaro Silva, atendente indígena, as pessoas que se curam com pajé têm certa resistência em ir ao Hospital.

Situação atual das terras

Os Karipuna ocupam a parte oeste da reserva indígena do Uaçá, demarcada entre 1977 e 1979. Sua área de ocupação nesta reserva limita-se ao rio Curipi, desde sua foz até as cabeceiras. Nesta área há, ocasionalmente, invasores que vão caçar, pescar e cortar madeira. Durante a década dos anos 60, ocorreu um conflito devido à presença de madeireiros, apoiados pelo então chefe de posto e pelo cacique, que cortavam ucuuba e transportavam-na a navios dinamarqueses. Uma denúncia à 2ª DR-FUNAI deu fim a esta empreitada (Assis: 1982).

Atualmente, os trabalhos de conclusão da BR-156, que liga Macapá e Oiapoque, as possibilidades de invasão na área indígena, pelo alto Curipi, aumentaram.

Como compensação à passagem da Estrada na área indígena, o governo do Território estabeleceu, no Km 70 da Br-156, um posto de fiscalização onde algumas famílias se instalaram, a fim de controlar a entrada de invasores na área. Estes aspectos, assim como o histórico da demarcação da reserva, encontram-se descritos no capítulo "a reserva na do Uaçá".

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Coleções de artefatos (onde está, número de peças, coletor, data e local):

Museu da Cidade de Macapá: (20) Índios da bacia do Uaçá
Museu E. Goeldi, Belém: (2) Arnaud, 1965, rio Curipi
Museu Nacional, Rio de Janeiro: (4) Rondon, 1928, rio Urucauá
Museu Paulista da USP, SP: (2) Eurico Fernandes, 1950, rio Curipi

2. Documentos administrativos:

Azevedo, 19.02.1979, 13.06.1979
EVS/FUNAI, 1982
Fernandes, 31.12.1943, 1949
FUNAI/RADAM, 1976-1977
Oda e Oliveira, 10.11.1980
Reis, 1936
Termo de Compromisso Gov. TFA-FUNAI-Índios, 30.09.1980
Rel. Assemb. Indíg., 13.01.1983
Rel. Ass. Geral das Cooperativas, 13.01.1983

3. Documentos pessoais:

Oliveira, 1982
Ruffaldi, 1979, 10.05.1982, 24.10.1982
Santos, 30.10.1982
Tuxáuas do Uaçá, 23.09.1976

4. Jornais e divulgação:

Atualidade Indíg., 1977
Bol. CIMI, 32/1976
CIMI-Nacional, 12.10.1980
Folha da Tarde, 29.12.1981
Jornal do Povo, 04.06.1979
O Estado de São Paulo, 28.07.1974, 23.08.1977, 09.09.1980
O Mensageiro, set. 1980, dez. 1980
Porantim, jan.-fev. 1981.

5. Informações preliminares (ficha-padrão e outros):

Assis, 1982
Gallois, 1982
A. Silva, 1979
Vilhena, 1982

6. Textos didáticos:

No Lang, 1981

7. Trabalhos etnológicos:

Arnaud, 1969, 1970
Assis, 1981
Assis e Souza, 1974
P. Grenand, 1972
Malcher, 1958
Nimuendajú, 1926
Rondon, 1953
E. Ruffaldi, 1982

8. Trabalhos lingüísticos:

Boutle, 1963 AMN
Monserrat, 1980 AMN
Toblen, 1976 AMN, 1979-80

9. Trabalhos médico-sanitários:

Vieira Filho, 1977, 1978, 1981

10. Viajantes:

Alcino, 1971
Brooks, 1973
Coudreau, 1887, 1893

Beira do igarapé Juminá à altura da ilha do Laranjal. Ao fundo, a fazenda de gado da Dona Maria do Carmo (foto Vincent Carelli, 1982).

5 Índios do Juminá

Localização

Este capítulo trata da população indígena que vive na região de Ponta dos Índios, situada na margem direita do baixo rio Oiapoque, já no estuário do rio, e no igarapé Juminá, afluente da mesma margem do Oiapoque. É uma região onde predominam os campos alagáveis, com poucas matas na beira do igarapé e nas pontas de terra firme. No Juminá, as habitações dos índios repartem-se entre uma pequena ilha, chamada do Laranjal, onde vivem famílias Galibi, e a encosta de uma montanha, Juminá ou Kunana, situada a pouca distância da ilha, igarapé acima, onde vivem os Karipuna. Esses núcleos situam-se a aproximadamente duas horas de canoa, da boca do Juminá, no tempo da cheia.

As outras famílias indígenas do baixo Oiapoque vivem dispersas nas proximidades da Vila Nova do Taparabu.

Nos dois núcleos, da ilha e da montanha, as casas correspondem às famílias nucleares; são construções do mesmo tipo que as encontradas na bacia do Uaçá: casas construídas sobre estacas, com cobertura de palha e sem paredes, no caso da ilha; com paredes de tábuas, divisões internas e cobertura de cavacos no caso dos Karipuna.

População

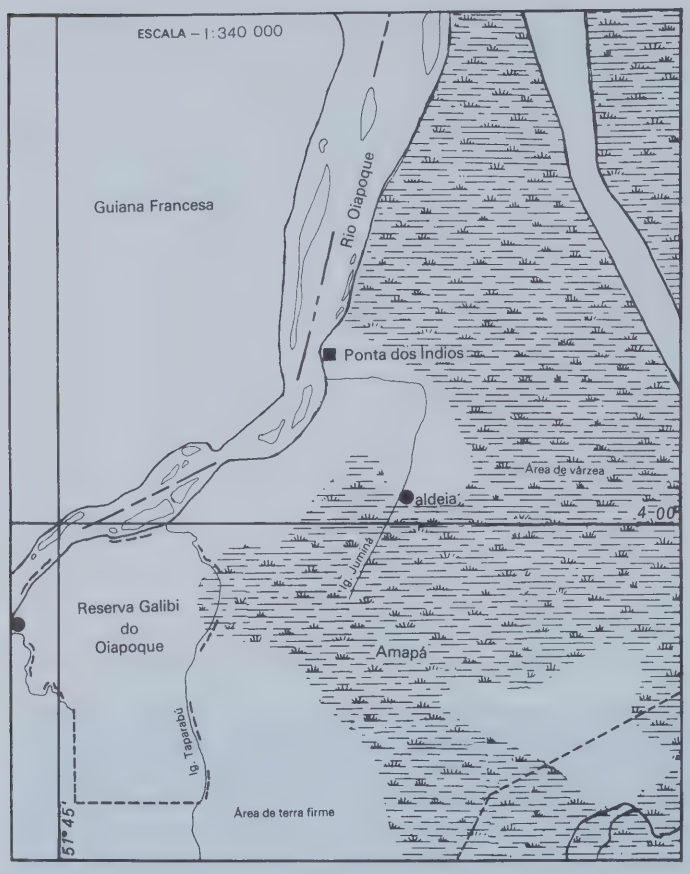
A população indígena do igarapé Juminá e da Vila Nova do Taparabu é formada de índios Karipuna e Galibi-Maruane, dos mesmos povos que habitam os rios Uaçá e Curipi. No Juminá, são dois grupos locais bem distintos: os Galibi, com 8 famílias, vivem na ilha e, os Karipuna, com 3 famílias, num total de 61 pessoas, sendo 23 adultos e 28 crianças.

Ambos grupos têm parentes na área do Uaçá, especialmente em Kumarumã e na vila de Santa Isabel do Curipi, aonde fazem freqüentes visitas e participam das festas tradicionais, como a Festa de Maio e o *Turé*. Os casais mais novos são formados de mulheres nascidas no Juminá e de homens vindos de Kumarumã. Os índios do Juminá também se relacionam com a população indígena desaldeada — na maioria são mulheres Karipuna casadas com civilizados — que vive na margem direita do Oiapoque na Vila Nova do Taparabu. Nessa Vila, há atualmente 3 famílias mistas, num total de 20 pessoas. Nas proximidades, à margem do Igarapé Taparabu, vivem outras três famílias formadas por mulheres Karipuna e Galibi casadas com civilizados, num total de 26 pessoas. Estas índias vêm, praticamente todas, do Juminá, onde as mais novas nasceram ou pelo menos passaram parte de sua vida.

Não existem referências sobre o número da população indígena do Taparabu e Juminá, a não ser um recenseamento de Arnaud que menciona na área, em 1965, dois grupos locais Karipuna: o primeiro com 25 pessoas e o outro com 17 (1969, 8-9 e 31). Além do núcleo relativamente estável do Juminá, a presença dos índios na região de Ponta dos Índios é extremamente flutuante, as famílias se mudando freqüentemente para sua área de origem na bacia do Uaçá, ou se mudando temporariamente para a Guiana Francesa.

Histórico da ocupação do igarapé Juminá

A ocupação indígena na região de Ponta dos Índios e no estuário do Oiapoque é atestada desde o século XVII, quando os primeiros viajantes mencionaram ali os povos Maraon e Karan, hoje extintos (Grillet et Bechamel: 1674,



Localização dos Índios do Juminá

Jean de Laet: 1633). Esses povos foram reduzidos, durante o século XVIII, nas missões de jesuítas francesas do médio Oiapoque (aldeamentos São Paulo e Santa Fé). Depois da extinção das missões, a região do estuário foi ocupada por remanescentes das reduções e passou a constituir uma área de influência dos índios da bacia do Uaçá — Galibi e Palikur — que por ali transitavam para chegar às vilas do Oiapoque, onde comercializavam farinha de mandioca. O Juminá também foi ocupado por cabanos refugiados, cujos descendentes ali ficaram até a década de 1940.

As informações mais recentes sobre a ocupação do igarapé Juminá pelos Galibi e Karipuna, provêm do relato dos próprios índios. Todos concordam em dizer que, antes de se instalar no médio Juminá, viviam na margem do Oiapoque, na localidade de Ponta dos Índios, onde eram muito numerosos. Na versão dos Karipuna, esses índios eram todos Karipuna e quando se transferiram ao Juminá, por volta de 1940, não havia ninguém por ali. Na versão dos Galibi, a ilha do Juminá, onde vivem hoje, já era ocupada por eles há mais de 50 anos. O fundador da aldeia do Laranjal foi Armando Nunes, vindo da ponta dos Índios; ao grupo inicial se juntaram outras famílias vindas daquele lugar e mais recentemente índios de Kumarumã.

Os índios — tanto Karipuna como Galibi — explicam que a transferência de Ponta dos Índios para o Juminá foi feita sob pressão de representantes do governo, no tempo de Magalhães Barata (entre 1943 e 45) quando "precisaram do lugar" para estabelecer um posto de fiscalização. De fato, na década de 40, quando foi criada a Colônia Militar de Oiapoque, o governo tinha para esta zona planos de colonização que finalmente nunca foram implantados. Em 1938, o SPI, através de um projeto do encarregado local, pretendeu estabelecer na Ponta dos Índios um posto de assistência, o que confirma a presença dos indígenas ali (Fernandes: 7.1.1938). O posto não foi criado, pois os índios deixaram o local. Conforme o líder Karipuna do Juminá, Seu Dário, muitas famílias, logo após a mudança, se transferiram para as cidades de Oiapoque, não voltando mais. A fixação das famílias Karipuna e Galibi no Juminá e a chegada de índios vindos do Uaçá à procura de serviços temporários também se relacionam com a presença de uma fazenda de gado a pouca distância das habitações dos Karipuna e Galibi; nessa fazenda praticamente todos trabalharam. Alguns Karipuna do Curipi, como Seu Coco, de Santa Isabel, trabalharam alguns anos na fazenda. A questão dessa fazenda, que no momento quer expulsar os índios da ilha do Laranjal será tratada abaixo.

Modo de vida

Como os demais povos da área do Uaçá, os índios do Juminá baseiam sua subsistência na agricultura, em roças abertas nas pontas de terra firme, onde cultivam sobretudo mandioca e banana, além de cana-de-açúcar, abacaxi, macaxeira, cará e café. As roças se situam mais perto das casas dos Karipuna, na montanha, e os Galibi da ilha chegam até lá pelo igarapé. A caça é pouca, nas raras manchas de mata de terra firme. A pesca constitui a fonte principal de proteínas, os índios pescam no igarapé vizinho e nos campos alagados, onde há maior fartura no inverno; no verão fazem buracos no campo, para apanhar peixes, como o tamatá. No campo, também obtêm jacarés e jabotis. Usam anzóis, arco e flechas para pescar. Há pouco excedente de farinha e peixe destinado para a venda; a comercialização ocorre de vez em quando, nos povoados do baixo Oiapoque, mais raramente na cidade de Oiapoque. Entre julho e setembro, os índios do Juminá coletam caranguejos que são vendidos nas mesmas cidades.

Na ilha ocupada pelos Galibi há uma plantação de laranja, tangerina e limão que fornece uma boa produção; há outro laranjal perto das habitações dos Karipuna.

Situação atual das terras

A convivência entre os índios e a fazenda de gado no Juminá não parece ter criado problemas durante muitos anos. Os índios, sobretudo os Karipuna, sempre mantiveram com ela relações estáveis, muitos como empregados. A proprietária, Dna. Maria do Carmo, não vive na área e a administração da fazenda cabe aos empregados, entre eles Zeca, um civilizado casado com Joaquina, filha

do líder Karipuna do Juminá. Ultimamente, a requisição da ilha do Laranjal por parte da fazendeira tem criado divergências entre os Karipuna e os Galibi moradores da ilha. Devido à exigüidade das áreas de terra firme, Dna. Maria do Carmo estaria necessitando dessa ilha para ampliar sua criação de gado. Alega ter direitos de propriedade sobre esse local, quando na verdade sua posse não está nem cadastrada, como ficou verificado numa entrevista entre a fazendeira, a porta-voz dos Galibi, Luiza Nunes, e o então prefeito de Oiapoque, Pimenta, alguns anos atrás. Nesta ocasião, o prefeito garantiu aos índios seus direitos sobre a ocupação do lugar e prometeu apoiá-los.

Quando os índios tentaram construir uma igreja na ilha, foram impedidos pela fazendeira, interessada em evitar a construção de benfeitorias que aprofundem a ocupação do local. Em 82, ela voltou a pressionar os índios para que deixassem o lugar.

A posição dos dois grupos locais sobre os direitos que têm a essa terra divergem: os Karipuna consideram que a fazenda já existiu quando eles se instalaram no Juminá, vindos de Ponta dos Índios e, portanto, que a fazendeira pode requerer a ilha. Os Galibi afirmam que ocupam esse lugar desde antes da instalação da fazenda.

As pressões exercidas pela fazendeira passam pelo Supervisor do Mobral de Oiapoque, Prof. Raimundo, que veio várias vezes propor aos índios que se mudassem da ilha para a parte de terra firme ocupada pelos Karipuna. O líder desse grupo, seu Dário, também veio, durante uma reunião, fazer a mesma proposta aos Galibi, que até hoje se recusaram a abandonar a ilha.

Essa situação criou dissensões entre os dois grupos, os Galibi não reconhecem Dário como seu líder, embora seja considerado como tal pelas autoridades locais de Oiapoque.

Quanto a uma solução para este problema, os Galibi estão aguardando a visita do novo prefeito e esperam receber dele o mesmo apoio que tinham do anterior.

Tutela e assistência

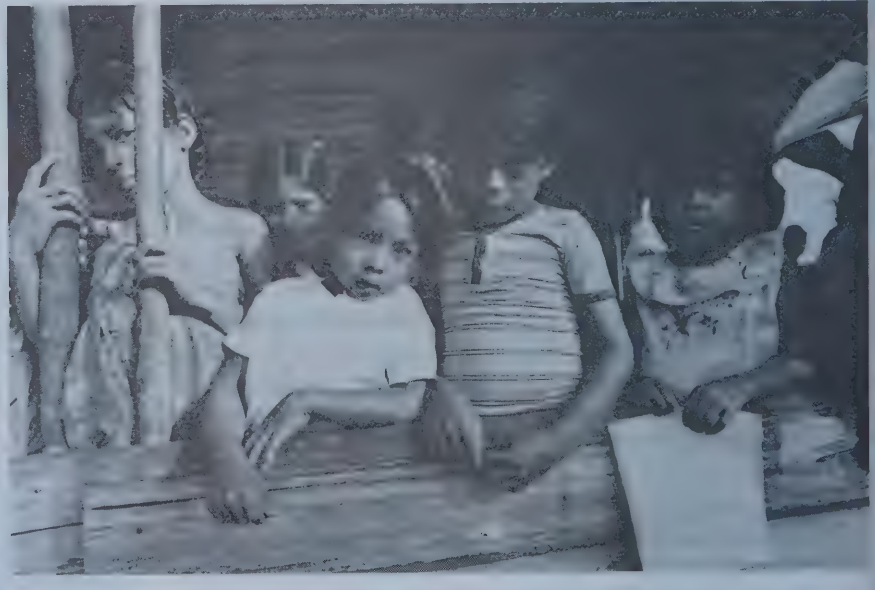
Tanto na questão da terra como na assistência sanitária e escolar, os índios do Juminá são totalmente ignorados pela FUNAI. No final de 1982, alguns Galibi estiveram em Oiapoque, falaram com o chefe da nova ajudância, mas esse ainda não visitou a área.

Na época do SPI, os índios do Juminá tiveram alguns contatos com os funcionários E. Fernandes e Djalma Sfari, ocasionalmente; nenhum programa de assistência foi implantado.

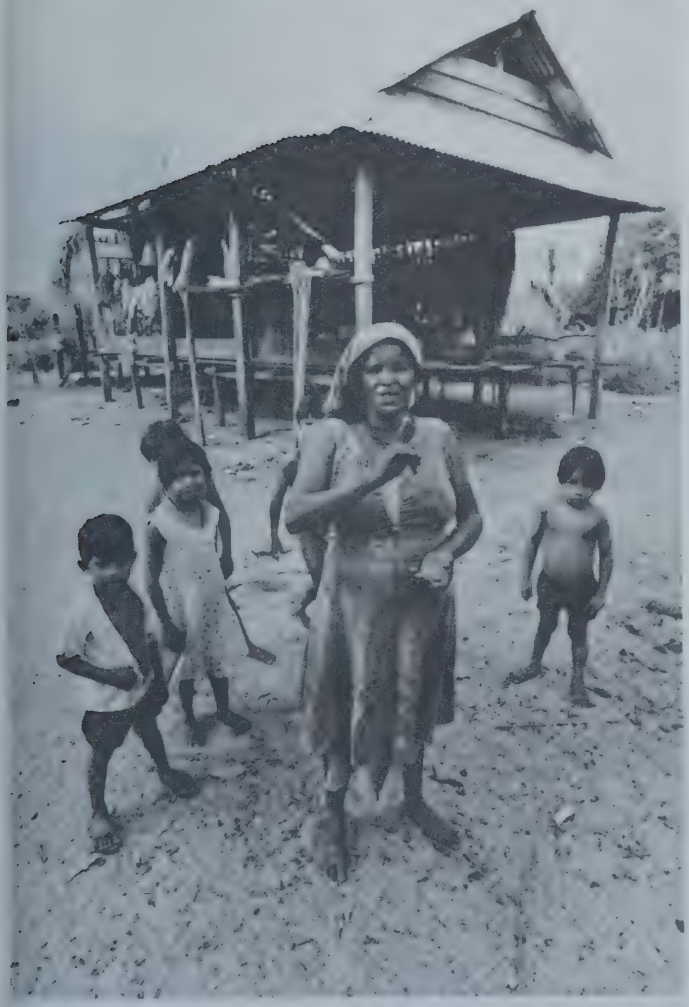
Até agora, somente a prefeitura deu apoio, solicitada pelos índios e por um morador da Vila Nova de Taparabu, Seu Marcos, que passa longas temporadas no Juminá, onde é casado com uma índia Galibi da ilha. A nível de atendimento sanitário, Seu Marcos foi encarregado durante dois anos como atendente, e recebia remédios através do apoio pessoal do então prefeito. A fazendeira Maria do Carmo

Seu dário, líder Karipuna do Juminá. Abaixo, seus netos vêm para a escola, na ilha (fotos Vincent Carelli, 1982).

Um casco de canoa em preparação (foto Vincent Carelli, 1982).



A escola do Juminá, implantada pelo Governo do Território, com um instrutor do Mobral (fotos Vincent Carelli, 1982).



Dona Catarina, a mais velha índia Galibi, moradora da ilha do Laranjal. Abaixo, Luiza Nunes, sua filha, se queixa das pressões da fazenda que ameaça despejá-los da ilha (fotos Vincent Carelli, 1982).

pediu então o afastamento de Seu Marcos, a mudança de prefeito resultou também no corte do fornecimento de remédios. Agora, os índios têm alguns medicamentos de primeira necessidade, mas insuficientes. As principais doenças apontadas pelos índios são a malária e disenteria.

O governo do território implantou, em 1981, uma escola no Juminá, mandando para a área o professor Silvio Gomes, do Mobral. Antes de existir essa escola, as crianças estudavam na Vila Nova de Taparabu. A maioria das crianças Galibi só falam o patoá e, por esta razão, os Karipuna têm, segundo o professor Silvio, melhor aproveitamento. A freqüência é muito irregular pois as crianças acompanham os pais na roça e nas viagens que freqüentemente fazem fora da aldeia. Em outubro de 1982, havia 15 alunos assim distribuídos: 1.ª série (7-13 anos) 10 alunos; 2.ª série (9-14 anos) 3 alunos; 4.ª série (13-15 anos) 2 alunos. O programa de alfabetização somente começou em julho de 1982.

A escola funciona de manhã, na casa de cooperativa construída na ilha do Laranjal, pois a prefeitura ainda não terminou a construção da escola. Este fato agrava as dissensões entre os dois núcleos indígenas, pois, segundo os Karipuna, a escola deveria ser feita na sua vila, na qual seu Dário pretende incorporar os Galibi da Ilha e onde já mora o professor e sua família.

O CIMI também está dando apoio aos índios do Juminá através de seu representante na área, Pe. Nello Ruffaldi, que visitou o local 3 vezes. Em 1981, foi implantada uma cooperativa através de contribuições dos índios e de uma verba do CIMI para compra das mercadorias. Essa cooperativa tem funcionamento limitado, desde que as mercadorias foram transferidas da casa construída para ela na ilha para a sede da fazenda, sob o encargo de Zeca, que também é funcionário da fazenda. Em 1981, Zeca participou da assembléia geral das cooperativas representando os índios de Juminá. Além de acompanhar o desenvolvimento da cooperativa, o Pe. Nello, nas suas visitas, reúne os índios durante a celebração, onde são discutidos os problemas das comunidades.

FONTES DE INFORMAÇÃO:

1. Documentos administrativos:

Fernandes, 7.1.1938

2. Informações preliminares:

Gallois, 1982

3. Trabalhos etnológicos:

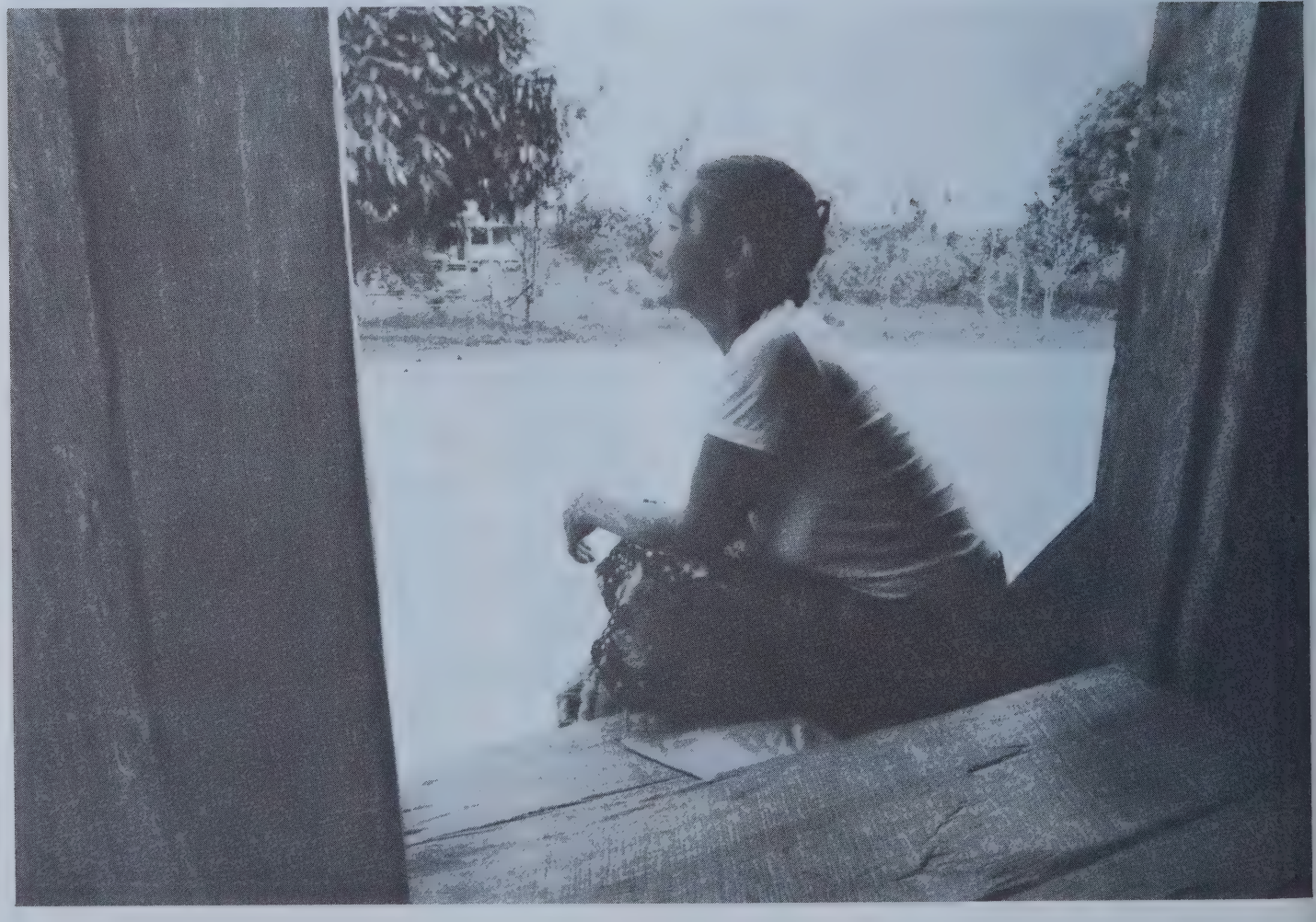
Arnaud, 1969

P. Grenand, 1972
Nimuendajú, 1926

4. Viajantes:

Grillet e Béchamel, 1716 (1674)
Jean de Laet, 1633
Coudreau, 1887, 1893

Na aldeia São José dos Galibi (foto Vincent Carelli, 1982).



6 Galibi do Oiapoque

Nome

Como já se disse anteriormente, o nome Galibi era uma designação genérica utilizada pelos europeus para se referir aos povos de fala Caribe do litoral das Guianas (ver item "Nome" no capítulo *Galibi do Uaçá*).

Atualmente Galibi é a autodenominação do grupo que vive no rio Oiapoque e dos índios do mesmo povo que vivem na Guiana Francesa, nos rios Maroni e Mana. Os Galibi do Oiapoque designam os Galibi do Uaçá como Maroani (ou Marwôrno, Marawana).

Língua

Os Galibi mantêm sua língua original, do tronco Caribe. Falam também o patoá, língua geral, utilizada nos contatos com a população regional da Guiana e com outros povos indígenas da área. Falam o português fluentemente e usam esta língua também para contatos externos, embora estes quase sempre sejam feitos em patoá.

Localização

A aldeia São José dos Galibi permanece onde foi instalada em 1950, quando o grupo chegou na área. Localiza-se na margem direita do rio Oiapoque, logo abaixo da cidade de St. Georges. Fica distante, em viagem com motor de 25 HP, cerca de 30 minutos de St. Georges. A distância até a cidade de Oiapoque é de uma hora e até Clevelândia de uma hora e meia.

A aldeia situa-se em um trecho de terra firme cercado de mata e próxima de uma pequena enseada de solo argiloso. Ocupa uma área de aproximadamente 250 por 400 metros, onde se encontram as casas, um pomar e as instalações do Posto e escola. Atualmente a aldeia é constituída de 7 casas familiais, habitadas em média por 4 a 6 pessoas (Lod: 1982, ficha).

População

Os Galibi do Oiapoque provêm de uma das aldeias Galibi do rio Mana, na Guiana Francesa, de onde emigraram em 1950 (ver *box* "Os Galibi na Guiana Francesa").

O grupo que se instalou no Brasil, compunha-se de 38 pessoas. Em 1964, aumentara para 64 pessoas. No decorrer dos primeiros 14 anos de estada no Brasil, se integraram nesta comunidade uma família Galibi do rio Mana, um índio Galibi do rio Uaçá, um índio Arawak da Guiana e um brasileiro, os dois últimos por motivo de casamento.

Em 1968, o mesmo grupo somava 68 pessoas e em 1973, 61 (Arnaud: 1975, 9).

A evolução da população Galibi do Oiapoque continuou, até o início dos anos 70, ligada às migrações entre o Oiapoque e o Mana, como também à entrada de estranhos e à saída de alguns jovens da comunidade para os núcleos urbanos da Área. Posteriormente, a tendência da saída dos jovens se acentuou.

Assim, atualmente, todos os filhos do líder Geraldo estão fora: 5 em Belém, um em Brasília e outra no ramal do Curipi, onde é professora. O irmão e a irmã de Geraldo, que residem na aldeia, também têm filhos fora, em Macapá. Na prática, os jovens que saíram para completar os estudos não voltaram à aldeia para morar.

Atualmente, vivem na aldeia do Oiapoque 5 famílias, num total de 23 pessoas, sendo 6 homens e 6 mulheres adultas, e 11 crianças (G. Lod: 1982, ficha).

Geraldo Lod, tuxáua dos Galibi do Oiapoque (foto Vincent Carelli, 1982).

Geraldo e sua família em 1958, alguns anos após sua instalação no Oiapoque (foto cedida por G. Lod a Expedito Arnaud).

Histórico do contato

A história antiga dos Galibi se encontra delineada no *box* "Os Galibi na Guiana Francesa". Os antepassados do atual grupo do Oiapoque viviam na Guiana Francesa, numa das aldeias do rio Mana. A migração para o Oiapoque foi reconstituída por E. Arnaud (1966).

O grupo migrado provém da aldeia denominada Kuaxi, situada na foz do rio Mana onde, em 1941, havia uma população de aproximadamente 100 pessoas, distribuídas entre 22 famílias.

O atual grupo de São José dos Galibi, formado originalmente por 38 indivíduos, emigrou em agosto de 1950 para o território brasileiro, em conseqüência de dissenções internas ligadas ao xamanismo. Os dissidentes eram liderados por Geraldo Lod e empreenderam a viagem pela costa oceânica em 4 canoas à vela. "Primeiramente aportaram na cidade francesa de St. Georges. Mas logo no dia subseqüente à chegada, havendo obtido permissão do prefeito de Oiapoque, foram se estabelecer em uma gleba à margem direita do citado rio, entre os igarapés Morcego e Belle Cri" (Arnaud: 1966, 4). Permanecem até hoje nesta área, onde se instalaram há quase 30 anos; mantêm relações constantes com a população regional, em St. Georges e Oiapoque, e também com a aldeia de negros de Saramaká, na vila Tampak.

Mantêm contatos eventuais com os Galibi do Uaçá. Por exemplo, deram apoio na época da demarcação da Reserva do Uaçá, tendo o líder Geraldo Lod participado das assembléias indígenas do Kumarumã.

Modo de vida

Não há estudo aprofundado especificamente sobre o sistema social dos Galibi do Oiapoque. Encontram-se algumas considerações rápidas sobre os mecanismos de liderança em Arnaud (1966). Há alguns estudos de maior fôlego, sobre aspectos da organização social dos Galibi na Guiana Francesa, de onde vieram os do Oiapoque (ver *box* a respeito).

O xamanismo continuava vivo até a década de 60, sendo os pajés Galibi reputados e conhecidos entre todos os povos indígenas do Amapá, inclusive os Waiãpi do rio Amapari. Atualmente, entretanto, não há mais pajé atuante no grupo.

Com a evasão dos jovens, vários mecanismos tradicionais de reprodução da cultura se alteraram. A dança do *turé* — comum a todos os grupos da área Oiapoque/Uaçá e tradicionalmente realizada na época da abertura das roças — é realizada atualmente no Ano Novo e na festa de São Pedro (ver *box* "A Festa do Turé", no capítulo *Galibi do Uaçá*).

A *SUBSISTÊNCIA* provém basicamente da agricultura, os índios plantando mandioca, cará, batata, macacheira, banana, abacaxi, milho e tomate. As roças das várias famílias são abertas num mesmo lugar, a derrubada feita coletivamente e, posteriormente, são separados lotes para o plantio de cada família. Na aldeia há um grande laranjal para o consumo próprio e eventual venda.

A mãe de Geraldo Lod, a mais velha do grupo (foto Vincent Carelli, 1982).

A caça e a pesca compõem o resto da dieta alimentar, acrescidas de frutas de palmeira e outros produtos de coleta, como o cacau.

Os Galibi mantêm também um pequeno rebanho de gado bovino, com 14 cabeças, doação do governo do território

Indios Galibi confeccionando cerâmica (Crevaux, 1883).

OS GALIBI NA COLÔNIA

Historicamente *a denominação Galibi era utilizada pelos colonizadores europeus para designar um conjunto de povos de fala Carib que habitavam o litoral das Guianas, do rio Iracoubo, da Guiana Francesa, até o rio Orenoco, na Venezuela.*

Os Galibi autodenominavam-se Kaliña *ou* Kalinãgo. *Atualmente, chamam-se* Telewuyu (*"os puro-sangue"*) *e reservam o termo* Kaliña *para designar a coletividade indígena da Guiana (Grenand: 1983, ip).*

A história antiga dos Galibi se situa inteiramente no território da Guiana Francesa; sua presença em território brasileiro resulta de migrações, que em épocas e circunstâncias diferentes, deram origem aos dois subgrupos que existem até hoje no Amapá.

A evolução demográfica dos Galibi na Guiana Francesa é dada por P. e F. Grenand (1979 e 1983, ip):

Ano	População
1604	*5.500*
1666	*2.000*
1740	*550*
1848	*250*
1900	*300*
1958	*573*
1968	*1.200*
1978	*1.550*
1982	*2.002*

As primeiras informações consistentes sobre os Galibi datam de 1650, pela mão do Padre Biet, que os considerava como a mais importante nação das Guianas. Havia, nessa época, 1.000 Galibi na área situada entre o Mahury e Kourou; outros 1.000 entre o Kourou e o rio Mana; e um número maior, não avaliado, na região do baixo Maroni.

Construíam suas aldeias sobre elevações, à margem dos rios, com largas clareiras em volta das casas; as aldeias reuniam mais de 40 famílias. No centro, uma grande casa onde os homens se reuniam durante o dia e, na periferia, as casas familiais, algumas delas fortificadas por uma dupla volta de postes, que impediam a penetração de flechas (Biet: 1664, 354-355).

Deslocavam-se em grandes canoas para pescar, principal atividade de subsistência, e para realizar expedições guerreiras. Assim Biet menciona uma viagem de 17 dias pelo mar, empreendida pelos Galibi da Ilha de Caiena até o território dos Palikur no rio Mayacaré, no Amapá (1664, 371-376).

De fato, a história dos Galibi, durante os séculos XVII e XVIII, foi marcada pela atividade guerreira. Além dos povos vizinhos e, especialmente, os Palikur, com os quais mantiveram uma longa guerra, os Galibi ofereceram uma violenta resistência aos Franceses que se instalavam em Caiena: "Os Galibi eram outrora tão poderosos que imprimiram o terror e o medo nos corações dos Franceses que haviam se estabelecido em Caiena. De modo que muitos destes primeiros colonos haviam se refugiado na Martinique..." (La Barre: 1666, 35). Após alguns anos de conflitos, a população indígena da região de Caiena foi reduzida pelas doenças, e, conforme La Barre, já em 1666, os Galibi estavam "tão diminuídos, que todos os que habitam do rio Aprouague até o rio Maroni não podem reunir sequer 20 canoas de guerra com 25 homens cada uma. Situação que decorreu tanto das doenças que os atacaram como dos diversos conflitos nos quais foram derrotados pelos Palikur" (Idem, ibidem).

Durante o século XVIII, os Galibi formavam o principal contingente das missões instaladas pelos jesuítas em Sinamary e, sobretudo, Kourou. Por volta de 1750, havia 135 Galibi na primeira, e 275, na segunda. No Maroni, entretanto, os Galibi haviam mantido sua independência, vivendo fora da atuação dos missionários e dos colonos.

Após a expulsão dos jesuítas da Guiana Francesa, ocorrida em 1763, os Galibi se dispersaram. Alguns passaram para o Suriname, outros reuniram-se aos grupos permanecidos no Maroni e, juntos, subiram esse rio e o Mana, penetrando na região interiorana, onde entraram em guerra com os povos locais, especialmente os Wayana. Uma parte dos Galibi permaneceu na região do litoral, nas proximidades das antigas missões, na região de Kourou e do Oiapoque.

Não existem muitas informações sobre a situação dos Galibi no século XIX, sendo o acontecimento mais notável a cisão do grupo do Maroni, instalando-se uma parte no rio Mana, em 7 novas aldeias. Dela descende o grupo atualmente instalado na margem esquerda do Oiapoque.

do Amapá. A farinha de mandioca constitui-se no principal produto comercializado, sob encomenda, nas cidades de Oiapoque e Clevelândia.

O artesanato (trançados e pouca cerâmica) é feito apenas para uso do próprio grupo.

Tutela e assistência

A aldeia São José dos Galibi é também sede do P.I. Galibi. A presença da FUNAI na área foi intermitente até 1978. Atualmente há um funcionário permanente, chefe do Posto, e não há atendente de enfermagem contratado. A infra-estrutura da FUNAI é composta da casa-sede, motor de luz, motor de popa, radiofonia e enfermaria.

Em 1981, a FUNAI implantou um "projeto de desenvolvimento", com roças comunitárias (de arroz, feijão e milho) a ser administrado pelos índios. A verba inicial foi de Cr$ 1.800.000,00 e a FUNAI forneceu também as sementes, os instrumentos agrícolas e mantimentos. O objetivo do projeto era promover a independência da comunidade.

Avaliando o projeto, Geraldo criticou o fato dele ter vindo pronto de Brasília, sem consultar os índios. Segundo ele, esses projetos acabaram prejudicando o andamento das roças "particulares". Em 1981, o feijão apodreceu, o milho deu pouco e o arroz, cinco sacos.

A verba prevista para 1982, de Cr$ 3.200.000,00, saiu em janeiro de 1983 para melhorias na infra-estrutura do PI. Entre todas as áreas indígenas do Oiapoque, essa foi a única a receber a verba prevista.

A FUNAI tem ainda planos de melhoria e reformas das instalações do P.I., incluindo um campo de pouso, e conclusão da canalização de água na aldeia, abertura de um poço e reforma da casa de farinha. Contudo as verbas para 82 não foram liberadas.

O líder da comunidade, Geraldo Lod, tem mantido firmes as reivindicações de autonomia diante da FUNAI local, o que implicou várias trocas de chefes de posto nos últimos anos. Ele reclama o direito de escolher e avaliar os funcionários. Além disso, não aceitou, juntamente com sua comunidade, participar do movimento de cooperativas iniciado pelo CIMI em 1975, apesar de participar de algumas assembléias de líderes em Kumarumã.

Os *SERVIÇOS DE SAÚDE* entre os Galibi são desempenhados em parte pela FUNAI e em parte pela Secretaria da Saúde do território. A FUNAI remete periodicamente medicamentos e anualmente a EVS visita a aldeia. Mas foi o governo do território quem realizou, em 1981, as vacinações Sabin, tríplice e antivariólica.

A doença mais freqüente que atinge o grupo é a gripe, não sendo possível detalhar o número de casos.

Não há muita malária na área, segundo informa G. Lod. A borrifação antimalárica é realizada de seis em seis meses, pela SUCAM.

Recipientes de cerâmica para água e caxixi, *atualmente em uso na aldeia (foto Vincent Carelli, 1982).*

A *EDUCAÇÃO ESCOLAR* é fornecida aos índios desde 1958, quando a Secretaria da Educação do território construiu uma escola na aldeia, mandando também professores. Um novo prédio foi construído em 1981. As crianças podem cursar nessa escola até o 2º ano primário.

Situação atual das terras

As terras ocupadas pelos Galibi, correspondendo basicamente ao território onde se instalaram em 1950 foram demarcadas recentemente e constituem a "Reserva Galibi", com uma superfície de 6.689,1928 ha, conforme portaria nº 1.369/E, de 24 de agosto de 1962, assinada pelo presidente da FUNAI (ver documento abaixo na íntegra).

Posteriormente a demarcação foi homologada pelo decreto presidencial nº 87.845, de 22 de novembro de 1982, publicado pelo *Diário Oficial* de 24.11.82.

Embora o líder da comunidade Geraldo Lod faça questão de afirmar que, uma vez demarcada, essa área corresponde aos interesses dos Galibi, pode-se apurar que permanecem algumas pendências, com cinco famílias de lavradores que vivem na beira do igarapé Taparabu, dentro da reserva (Gallois: i.p., 1982). No passado recente, em meados dos anos 70, o INCRA titulou as terras dos Galibi como propriedade particular em nome de Geraldo Lod. O imposto territorial a pagar, segundo Geraldo Lod, deveria ser dividido com as demais famílias de lavradores da área, o que originou desentendimentos. Em 1978, por ocasião de uma visita à área, o delegado da FUNAI na época, cel. Nogueira, intercedeu junto ao INCRA e retirou a inscrição do "imóvel" (Arnaud: i.p., 1982).

Anulada a questão do imposto e demarcada a reserva, permanecem entretanto as famílias de lavradores (alguns casados com índias Karipuna) dentro da área indígena. Elas têm prazo, dado pela Polícia Federal, até o final de 82, para deixarem a área, embora Geraldo Lod aceite que duas delas permaneçam, como a de velho Gabriel, que ali vive há 50 anos (Gallois: i.p., 1982).

RESERVA INDÍGENA GALIBI DO OIAPOQUE
Casa
Pantanal
Limite da demarcação
Vila
Sede de município
ESCALA — 1:81.700
FONTE: Diário Oficial da União, 16/set./82.
210 000
205 000
200 000
195 000
VILA NOVA DO TAPARABU
MC 2
Ig. Taparabú
Pantano
10.361,86 m
Ig. Serraria
Ig. Bonito
ALAGADO
13.855,22 m
RIO OIAPOQUE
GUIANA FRANCESA
PI GALIBI
MC 1
Placa indicativa
Ig. Morcego
6.065,75 m
Ig. Grande
MC 5
PANTANAL LIMPO
MATO
PANTANAL FECHADO
STO. ANTONIO
MATO
MATO
SW. 89° 32' 13" NE
MC 3
Ig. Taparabú
MC 4
3.814,78 m
PANTANAL
ST. GEORGES DE L'OYAPOCK
OIAPOQUE

documento

PORTARIA N.º 1.369/E, DE 24 DE AGOSTO DE 1982.

O *PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO — FUNAI*, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 8º do Estatuto, aprovado pelo Decreto nº 84.638, de 16 de abril de 1980,

CONSIDERANDO que compete à FUNAI, na qualidade de órgão Federal de assistência aos silvícolas, assegurar e garantir aos índios a posse permanente das terras por eles habitadas, conforme dispõe o artigo 25 da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, combinado com o artigo 1º, item I, alínea "b", da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, e com o artigo 1º, item II, alínea "b", do Estatuto da Fundação;

CONSIDERANDO que aos índios é reconhecido o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras por eles habitadas, nos precisos termos do artigo 198 da Constituição Federal;

CONSIDERANDO que após o reconhecimento prévio de que trata o artigo 2º do Decreto nº 76.999, de 8 de janeiro de 1976, ficou provada a posse permanente indígena, em seu habitat natural, assim caracterizada e identificada de acordo com as disposições dos artigos 23 e 25 da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio);

CONSIDERANDO que a área de posse permanente de parte do Grupo Indígena Galibi, foi demarcada administrativamente, por iniciativa e orientação da FUNAI, na conformidade das normas regulamentares;

CONSIDERANDO, finalmente, a proposição apresentada pelo Senhor Diretor do Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI) nos autos do processo administrativo FUNAI/BSB/3132/77.

RESOLVE

I. *DECLARAR* como de posse permanente do Grupo Indígena Galibi, a área já demarcada, compreendida pelos limites constantes do memorial descritivo e planta anexos, partes integrantes desta portaria, com a superfície de 6.689.1928 ha (seis mil, seiscentos e oitenta e nove hectares, dezenove ares e vinte e oito centiares), localizada no Município de Oiapoque, Território Federal do Amapá.

II. *DETERMINAR* que, para efeito de controle administrativo, a área em referência denominar-se-á ÁREA INDÍGENA GALIBI.

III. *RECOMENDAR* ao Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI) que agilize o processo de regularização fundiária da referida área, na forma regulamentar, culminando com o seu registro imobiliário, precedido da homologação da demarcação administrativa, consoante disposições do artigo 7º do Decreto nº 76.999, de 8 de janeiro de 1976.

IV. *DETERMINAR* ao Departamento Geral de Operações (DGO) que implemente as medidas de assistência à Comunidade Indígena Galibi, habitante e ocupante da área ora declarada, observadas as disponibilidades de recursos, visando alcançar os objetivos e assegurar os direitos indígenas fixados no Estatuto do Índio.

V. *PROIBIR* o ingresso, trânsito ou permanência, na aludida área, de pessoas ou grupos não-índios, salvo quando autorizados por esta Fundação e desde que a atividade não seja julgada nociva ou inconveniente ao processo de assistência aos índios.

Paulo Moreira Leal

Diário Oficial, quinta-feira, 16 set. 1982

MEMORIAL DESCRITIVO DE DEMARCAÇÃO

ANEXO À PORTARIA Nº 1.369/E/82

Denominação: Área Indígena Galibi

Aldeias integrantes: Galibi

Grupos indígenas: Galibi

Localização: *Município*: Oiapoque; *Estado*: T. F. Amapá; *Unidade regional da FUNAI*: 2ª Delegacia Regional.

Coordenadas dos extremos:

Extremos	Latitude	Longitude
Norte	03°59'55" N	51°41'57" Wgr
Leste	03°58'15" N	51°40'25" Wgr
Sul	03°54'26" N	51°44'13" Wgr
Oeste	03°57'04" N	51°46'03" Wgr

Base cartográfica

Nomenclatura	Escala	Órgão	Ano
FL. — NA-22-V--B-Oiapoque	1:250.000	DSG	1980

Dimensões: *Área*: 6.689,1928 ha; *perímetro*: 37,374 km.

Área: Seis mil seiscentos e oitenta e nove hectares, dezenove ares e vinte e oito centiares.

Norte: Partindo do MC 01, de coordenadas geográficas aproximadas 03°57'04"N e 51°46'03"Wgr., situado na confluência do Igarapé Morcego com o Rio Oiapoque, segue por este, no sentido jusante, margem direita na distância de 10.361,86 m, até o MC 02, de coordenadas geográficas aproximadas 03°59'55"N e 51°41'57"Wgr., situa do na confluência do Igarapé Taparabú com o Rio Oiapoque.

Leste: Do MC 02, segue pelo Igarapé Taparabú, no sentido montante, margem esquerda, na distância de 13.855,22 m, até o MC 03, de coordenadas geográficas aproximadas 03°54'27"N e 51°42'09"Wgr., situado à margem direita do Igarapé Taparabú.

Sul: Do MC 03, segue por uma linha seca de azimute verdadeiro 269°32'13" na distância de 3.814,78 m, até o MC 04, de coordenadas geográficas aproximadas 03°54'26"N e 51° 44'13"Wgr., situado à margem esquerda de um igarapé sem denominação.

Oeste: Do MC 04, segue por uma linha seca de azimute verdadeiro 359°21'12" na distância de 3.276,80 m, até o MC 05, de coordenadas geográficas aproximadas 03°56'13"N e 51°44'14Wgr., situado à margem direita do Igarapé Morcego; daí, segue no sentido jusante, na distância de 6.065.75 m, até o MC 01, início desta descrição perimétrica.

Local: Brasília — DF
Data: 18/Dez/81

Técnico responsável: SÉRGIO DE CAMPOS — Engº Agrim. "C" — CREA 40.231/D-SP

Visto: NEY DA FONSECA — Chefe da DDF

Tipos de recipientes de cerâmica para cozinhar e fermentar o caxiri*; vaso representando jaboti (coleção MPEG, fotos Ramos, 1956).*

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Coleções de artefatos (onde está, número de peças, coletor, data e local):

Museu E. Goeldi, Belém: (94) Arnaud, 1964-66, rio Oiapoque
Museu Nacional, Rio de Janeiro: (29) sem informação

2. Documentos administrativos:

Diário Oficial da União, 24.11.1982
EVS/FUNAI, 1982

3. Documentos pessoais:

Oliveira, 1982
Ruffaldi, 10.05.1982

4. Jornais e divulgação:

Bol. CIMI, 32/1976

5. Informações preliminares (ficha-padrão e outros):

Gallois, 1982
Lod, 1982

6. Registros musicais (discos):

Guyane-Chants, danses Kaliña (Galibi), S. Vianès, Paris, 1959 (phonothèque Mus. de l'Homme Di59-8-1)

7. Trabalhos etnológicos:

Arnaud, 1966, 1975
Duchemin, 1972
P. Grenand, 1972
P. e F. Grenand, 1978
Hurault, 1963, 1972
Nimuendajú, 1981
Kloos, 1971

8. Trabalhos lingüísticos:

Boutle, 1963 AMN
Collins, s/d AMN
Goeje, 1909
Lasalle de l'Estaing, 1763
Rondon e Faria, 1948 (pag. 225-232)

9. Viajantes:

Barrère, 1743
Biet, 1664
DelaWarde, 1980
Harcourt, 1926 (1603)
Harcourt, 1957 (1725)
La Barre, 1666

Todos os Waiãpi da aldeia Mariry posando para a fotografia (foto Dominique Gallois, 1983).

7 Waiãpi

Nome

Waiãpi é o nome utilizado para designar os índios falantes desta língua Tupi que vivem na região delimitada pelos rios Oiapoque, Jari e Araguari. São os mesmos *Guaiapi*, mencionados na região do baixo rio Xingu, sua área de origem, desde o século XVII.

Os índios reconhecem o termo Waiãpi como designação inclusiva para todos os subgrupos que vivem nessa área, correspondendo, portanto, à autodenominação do povo. No entanto, utilizam-no pouco como autodesignação, usando mais freqüentemente a expressão *iane*, nós.

Como no caso dos nomes pessoais, os Waiãpi tinham certas restrições em utilizar esta categoria nominal; nos últimos anos, o nome vem sendo usado mais abertamente como auto-afirmação nas reivindicações que fazem à FUNAI. Mesmo assim, atualmente, predomina a separação entre grupos locais que são designados pela sua área geográfica ou pelo nome do chefe do grupo local.

Os Waiãpi da região do Amapari, dos quais trata este capítulo, são designados pelos Waiãpi da Guiana Francesa e pelos demais povos indígenas da Área como *Waiãpi-puku*, termo que se refere à estatura mais alta e a outras características do subgrupo, no sentido de "arredios". *Waiãpi-puku* entretanto não é autodesignação do subgrupo em questão, que a considera como designação pejorativa, só tendo, portanto, valor de referência para os Waiãpi do Oiapoque. Cada um dos dois grandes subgrupos, o do Oiapoque e o do Amapari, se considera como sendo os "autênticos" Waiãpi e qualifica o outro de *kamara-ko*, "os amigos".

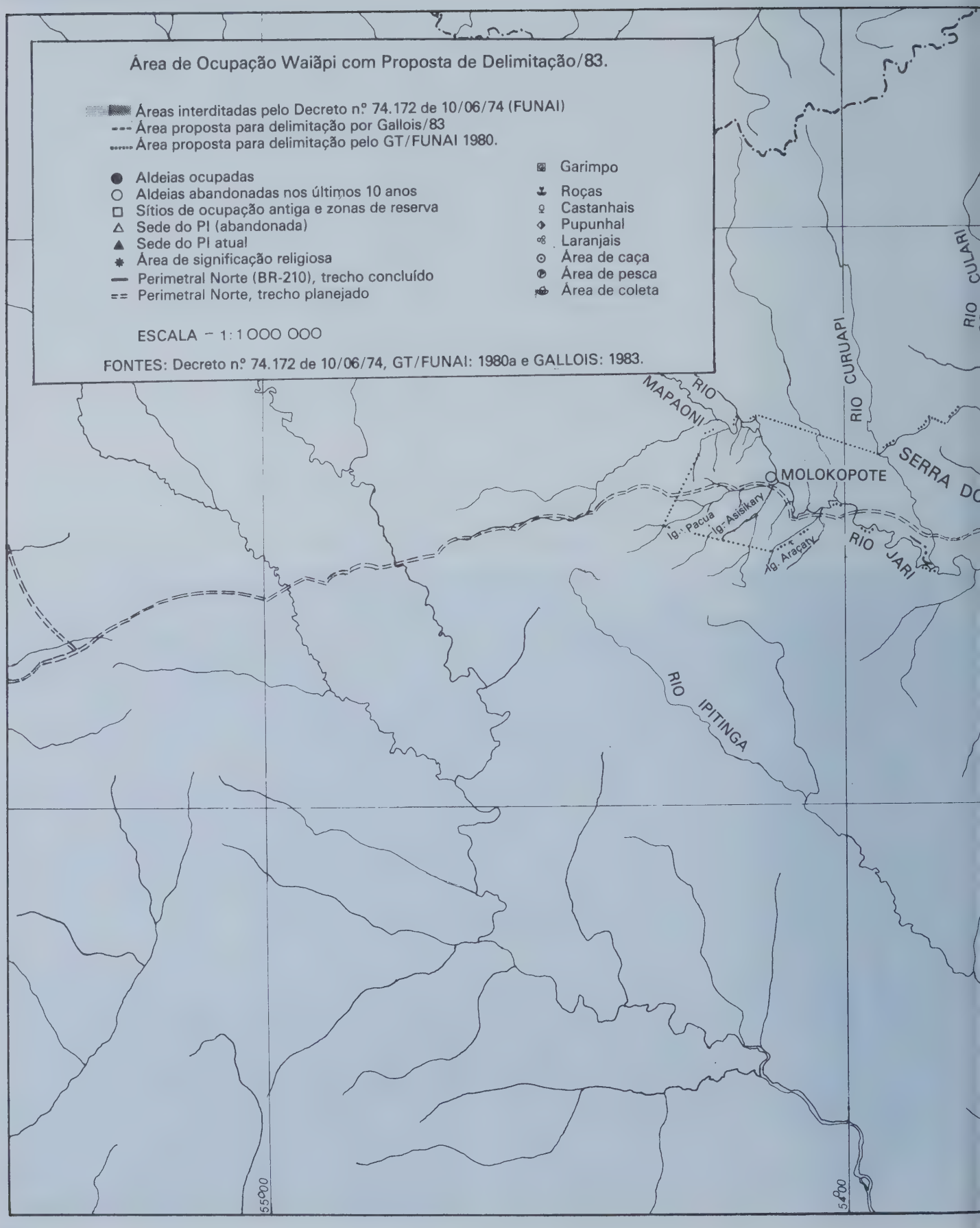
Conforme Grenand, a significação etimológica do nome Waiãpi corresponde à interpretação do termo fornecida pelo viajante de Bauve (1833, 277), pois o desmembramento da palavra significa: *waia-*, adversário, e *-pi*, acertar (como *o-iapisi* significa fazer guerra), *Waiã-pi* seria portanto "os adversários que acertam (os inimigos)" (1982, 56-57).

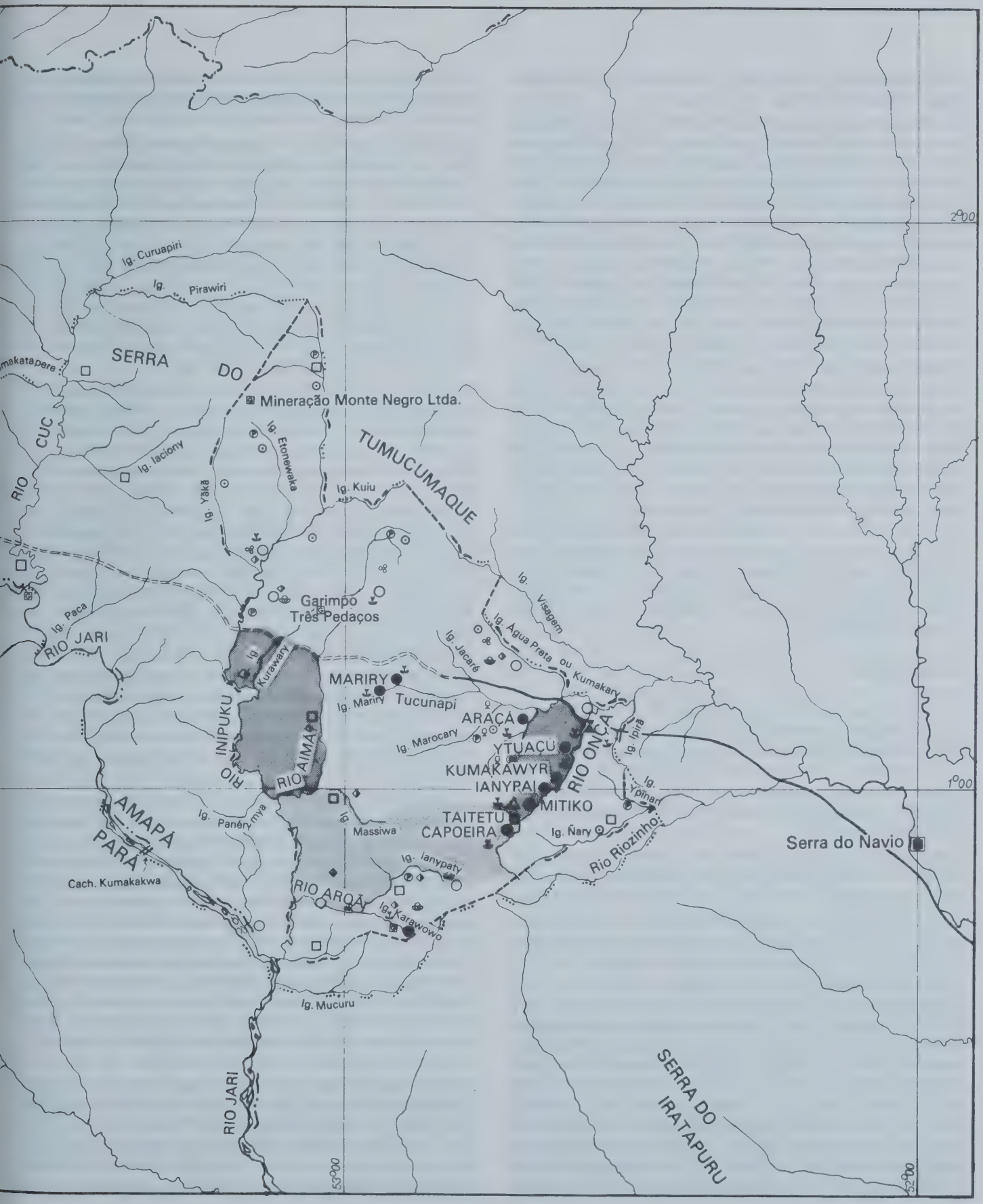
Existem outras denominações nas fontes, correspondendo a determinados grupos locais Waiãpi, como as designações *Maracoupi* e *Paiki-piranga*; outras são termos de referência na língua Waiãpi para grupos em contato com brasileiros: *Carajuwa*. São também designados como *Tamokomes*, ou seja, "o conjunto dos antepassados". A transcrição do nome, Waiãpi ou Wayãpy, corresponde à pronúncia indígena; a grafia usada mais freqüentemente nas fontes antigas é Ouampi, enquanto a FUNAI utiliza normalmente a grafia Uiapii.

Língua

A língua falada pelos Waiãpi se inclui na família Tupi-Guarani. Com os Emerillon do rio Oiapoque, são os únicos representantes desta família lingüística na Área.

Os grupos territoriais Waiãpi apresentam diferenças dialetais a nível fonético (ligadas à separação histórica dos subgrupos) e, sobretudo, a nível lexical; nesse sentido, a língua falada pelos Waiãpi do Oiapoque recebeu maiores influências das línguas Carib, especialmente do Wayana; a dos Waiãpi do alto Jari recebeu essas mesmas influências mais recentemente e pode ser considerada como intermediária, enquanto a língua falada pelos Waiãpi da região


Área de Ocupação Waiãpi com Proposta de Delimitação/83.
Áreas interditadas pelo Decreto nº 74.172 de 10/06/74 (FUNAI)
Área proposta para delimitação por Gallois/83
Área proposta para delimitação pelo GT/FUNAI 1980.
Aldeias ocupadas
Aldeias abandonadas nos últimos 10 anos
Sítios de ocupação antiga e zonas de reserva
Sede do PI (abandonada)
Sede do PI atual
Área de significação religiosa
Perimetral Norte (BR-210), trecho concluído
Perimetral Norte, trecho planejado
Garimpo
Roças
Castanhais
Pupunhal
Laranjais
Área de caça
Área de pesca
Área de coleta
ESCALA – 1:1 000 000
FONTES: Decreto nº 74.172 de 10/06/74, GT/FUNAI: 1980a e GALLOIS: 1983.
RIO MAPAONI
RIO CURUAPI
RIO CULARI
SERRA DO
MOLOKOPOTE
Ig. Pacua
Ig. Asikary
Ig. Aracary
RIO JARI
RIO IPITINGA
55°00'
54°00'


Ig. Curuapiri
Ig. Pirawiri
SERRA DO TUMUCUMAQUE
Mineração Monte Negro Ltda.
RIO CUC
Ig. Iaciony
Ig. Etonewaka
Ig. Yãkã
Ig. Kuiu
Ig. Visagem
Garimpo Três Pedaços
Ig. Paca
RIO JARI
Ig. Kurawary
Ig. Agua Preta ou Kumakary
Ig. Jacaré
MARIRY
Ig. Mariry
Tucunapi
ARAÇÁ
Ig. Marocary
YTUAÇÚ
KUMAKAWYRI
IANYPAI
MITIKO
TAITETU
CAPOEIRA
RIO ONÇA
Ig. Ipirã
Ig. Ypinari
Ig. Ñary
Rio Riozinho
Serra do Navio
RIO INIPUKU
RIO AIMÃ
Ig. Panéry mya
Ig. Massiwa
AMAPÁ
PARÁ
Cach. Kumakakwa
Ig. Ianypaty
RIO AROÃ
Ig. Karawowo
Ig. Mucuru
RIO JARI
SERRA DO IRATAPURU
2°00
1°00
53°00
52°00

do Amapari seria, conforme F. Grenand, "a verdadeira língua Waiãpi" (1980, 92).

F. Grenand estudou essa língua e publicou um vocabulário comparativo (1979) e uma gramática (1980), referentes ao dialeto dos Waiãpi do Oiapoque. No que diz respeito ao dialeto dos Waiãpi do Brasil, o estudo da língua foi feito por missionários do SIL, resultando na edição de um vocabulário padrão (1981), um livro de frases e lendas (1978), cartilhas experimentais (1983), bem como outros trabalhos sobre vários aspectos da língua. A primeira equipe do SIL que trabalhou no alto Jari, foi substituída recentemente por outra. A. e C. Jensen se instalaram, no início de 1983, entre os Waiãpi do igarapé Onça, para dar prosseguimento ao estudo da língua, visando traduzir textos bíblicos.

Praticamente todos os Waiãpi do alto Jari, cujos remanescentes estão hoje dispersos entre os Wayana-Aparai do rio Paru, falam o português regional. Entre os Waiãpi da região do Amapari, o conhecimento do português está progredindo rapidamente: em todas as aldeias encontram-se de 5 a 10 homens entre 15 e 35 anos que falam bem o português. As mulheres e as crianças, com raras exceções, não falam essa língua, embora entendam a maior parte das conversas. No Oiapoque, a maioria dos homens adultos — não os mais velhos — falam o francês e muitos conhecem também a língua Wayana. As mulheres dessa área geralmente só falam a língua Waiãpi. O "creoulo" é falado por 50% da população Waiãpi do Oiapoque (F. Grenand: 1980, 30).

Localização

Os Waiãpi ocupam, há mais de dois séculos, uma vasta área situada nos confins do Brasil e da Guiana Francesa, delimitada pelas bacias dos rios Jari, Oiapoque e Araguari. As flutuações na ocupação desse território, as migrações antigas e recentes e a grande mobilidade das aldeias na parte sul do território indígena, relacionados ao contato, serão descritas adiante.

As informações sobre os Waiãpi da Guiana Francesa, distribuídos entre 5 aldeias na margem esquerda do rio Oiapoque, encontram-se no box "Os Waiãpi do Oiapoque".

No lado brasileiro, é preciso diferenciar 3 subgrupos territoriais: o grupo do alto Jari/Cuc, o grupo "arredio" do alto Ipitinga e o grupo principal da região do Amapari.

O primeiro corresponde ao tradicional grupo do rio Cuc que se dispersou entre 1967 e 1981: a maioria migrou para a Guiana Francesa onde mantém sua autonomia em aldeia ou habitações separadas dos demais, chamadas "dos amazonenses" (Grenand: 1983, ip). Os restantes foram transferidos no início da década de 70 (pela CPRM e FAB), do rio Cuc para o alto Jari, na aldeia Moloko-pota (Molokopote), e, após brigas que causaram a morte de vários membros desse pequeno grupo, os últimos remanescentes foram retirados pela FUNAI em 1981 e levados para o Parque Indígena de Tumucumaque. Essa área do alto Jari/Cuc está, portanto, totalmente abandonada atualmente; as outras informações sobre esse subgrupo encontram-se no item "História do Contato".

Sobre o grupo arredio do alto Ipitinga afluente direito do Jari, no Estado do Pará, existem apenas algumas informações sobre sua origem, população e localização, aqui indicadas. Os Waiãpi do Oiapoque como os da região do Amapari não conhecem esse grupo. As únicas informações provêm dos remanescentes do grupo do Moloko-pota que tiveram alguns contatos indiretos com o grupo arredio. Antes da dissolução de seu grupo, o líder de Moloko-pota, Sarapó, tencionava fazer uma visita ao Ipitinga, pois os Waiãpi dessa área seriam remanescentes de uma cisão do grupo do Cuc (ig. Pirawiri), de onde provinha também esse líder (Schoepf: 1983, ip).

As outras indicações provêm de notícias da imprensa. A primeira referência é dada pela equipe da FUNAI, que fez o contato com os Waiãpi do Amapari, em 1973, e se refere a um sobrevôo do Ipitinga, do qual se avistaram três casas e três roças; no mesmo ano, esses índios puseram em fuga três gateiros que trabalhavam no igarapé Água Preta, afluente do alto Ipitinga. (*Inf. FUNAI*: 1973, 54-55). Em 1975 foram vistos por funcionários da CPRM que faziam um sobrevôo na mesma área, quando o helicóptero foi flechado pelos índios. Finalmente, em 1977, foi anunciada pela FUNAI a criação de uma frente de atração para entrar em contato com esses índios. O trabalho se limitou a um sobrevôo, do qual se avistou uma maloca grande, com uma população avaliada em 80 índios (ESP: 5.3.1977).

Mais recentemente, em 1982, os índios do Ipitinga atacaram um garimpo do baixo Paru, o garimpo do Pedro Lobo; não foram identificados, mas os índios e funcionários do PIT acham que se trata do mesmo grupo arredio Waiãpi, avaliado agora em 40 a 60 pessoas (Oliveira: 1983, ip).

A região do Amapari é, portanto, a área de concentração atual dos Waiãpi no Brasil: corresponde à região delimitada, a oeste, pelo rio Inipiku (Mapari), ao sul, pelo rio Karapanaty (Aroã), afluente do baixo Inipuku, e, a leste, pelos igarapés Onça e Kumakary (Água Preta), afluentes do rio Felício, que desemboca no rio Amapari. Esta área inclui-se nos Municípios de Mazagão e Macapá, no Território Federal do Amapá. Trata-se de uma área de floresta tropical densa, onde predominam pequenos cursos d'água, praticamente todos encachoeirados. A região é extremamente acidentada, situando-se nos contrafortes da Serra de Tumucumaque. O clima é de tipo equatorial: flutua entre um período de chuvas, de janeiro a julho (inverno), e um de seca, de agosto a dezembro (verão).

A cidade mais próxima da área indígena é Serra do Navio, base operacional da ICOMI (Indústria e Comércio de Minérios), situada a 90 km pela rodovia Perimetral Norte (BR-210). A viagem até Macapá por esta mesma estrada leva de 5 a 6 horas de automóvel. O traçado da Perimetral Norte corta a área ocupada pelos Waiãpi, sendo que o trecho

concluído — que atualmente alcança o local chamado Jacaré, próximo à cabeceira do rio Felício — penetra por cerca de 30 km a área indígena.

Os deslocamentos entre essa área e a Serra do Navio podem ser feitos de carro, mas a estrada, sem conservação, está quase a desmoronar, sobretudo no trecho situado dentro da área Waiãpi.

Os Waiãpi atendidos pelo PIA Amapari repartem-se entre duas subáreas: ao norte da Perimetral Norte está a área chamada do Inipuku, que inclui a parte alta desse rio e as cabeceiras do rio Felício, e, ao sul, a área do Onça-Karapanaty, que inclui os afluentes da margem direita do rio Felício e os afluentes do baixo Inipuku. Serão mantidas essas duas unidades territoriais — além da referência ao grupo do alto Jari/Cuc — para retraçar, no decorrer do capítulo, a evolução e a situação atual da ocupação do território Waiãpi. Para se referir a essa ocupação é mais significativo mencionar as *áreas de ocupação*, como definidas acima, do que as aldeias, considerando a extrema mobilidade dos grupos locais dentro de cada uma dessas áreas.

A composição das aldeias Waiãpi é transitória, pois os membros do grupo local estão em movimento constante entre aldeias e habitações de roças; outros fatores — descritos adiante no item "modo de vida" — como as cisões ou a reunião de membros de grupos distintos contribui para o constante movimento de recomposição das aldeias. A aldeia Waiãpi não apresenta formato característico, as casas estão dispersas no espaço limitado pelo igarapé ou pelo rio e pelas roças, deixando livre uma praça (*okara*) onde se realizam as atividades sociais e rituais. Cada casa corresponde a uma família nuclear ou, em raros casos, a uma família extensa, abrigando em média 4 a 7 pessoas.

As casas do tipo tradicional são casas palafíticas (*iura*), construídas sobre estacas que podem chegar a altura de dois metros. Tem-se acesso ao estrado por uma escada esculpida num tronco de árvore. Esse tipo de casa oferece melhores condições de proteção (à entrada de animais e às fortes chuvas) e é mantida limpa mais facilmente. A cobertura é de duas águas de forma ogival, feita de folhas de ubim ou de palha preta. Outro tipo de casa, com cobertura mais curta, tem paredes de paxiúba, material com que também se faz o estrado. O fogo, nessas casas altas, é instalado sobre uma grande roda de barro. As casas tradicionais vêm sendo substituídas por grandes construções baixas — *ywyo* —, sem paredes, ou ainda por simples tapiris de construção rudimentar e provisória. Além das casas de habitação, há também em todas as aldeias, na proporção de uma para duas ou três casas, construções que servem de cozinha, com os jiraus, os fogos e todos os instrumentos e recipientes necessários para o processamento da mandioca. Estas construções servem para várias famílias nucleares e nela se reunem mães e filhas para a preparação dos alimentos.

Existem atualmente entre os Waiãpi três tipos de assentamentos, que formam um "continuum" de situações intermediárias no ciclo tradicional de mobilidade territorial: (1) a aldeia (*-ta*) tradicional, com casas permanentes do tipo palafita, terreiro grande e limpo e roças extensas, correspondendo a um grupo local estável; (2) habitações na roça, com casas de tipo provisório, dispersas num raio de 3 a 6 km no meio das plantações, correspondendo a um único grupo local ou a um grupo local em fase de cisão; e (3) habitações reunidas artificialmente nas proximidades de um centro de atração (no caso, as sedes sucessivas do PIA Amapari), onde se misturam vários grupos locais representados por famílias que escolheram conviver — de maneira provisória geralmente — mais perto do posto da FUNAI, ainda que continuem se relacionando com outros núcleos onde, eventualmente, têm outra casa e uma roça.

Entre os Waiãpi, a estratégia da dispersão, e, portanto, a construção de novas habitações, são uma resposta freqüente aos problemas de saúde — evitar a transmissão de doenças — e aos problemas de invasões intermitentes do território por garimpeiros. Por outro lado, causas mais tradicionais, como o abandono de uma aldeia onde morreu uma importante personalidade, contribuem para a constante mudança das aglomerações.

Finalmente, os deslocamentos seguem o ciclo agrícola e também dependem do esgotamento da caça em uma e outra área (ver o item "subsistência"). Nesse sentido, existe uma nítida diferença entre as comunidades do Oiapoque e da área Jari/Cuc, os chamados "Waiãpi do rio", cujos deslocamentos com canoas são organizados a partir do rio (os percursos seguindo o Oiapoque e seus afluentes), e os "Waiãpi da floresta", ou seja, as comunidades do Amapari, onde os índios se deslocam essencialmente a pé (os caminhos cruzando os rios). Nessa última área, só recentemente faz-se uso de canoas, construídas pela FUNAI.

Na região do Oiapoque, as aldeias são instaladas à margem do rio, enquanto, ao sul, são preferencialmente situadas à margem de igarapés pequenos.

Segue a descrição dos deslocamentos efetuados pelas diferentes comunidades locais do Amapari.

No caso da área Inipuku, o grupo local do Capitão Waiwai costuma viver reunido numa aldeia do tipo tradicional — atualmente é a aldeia Mariry —, onde todos os membros do grupo possuem uma casa e uma roça, e onde vivem a maior parte do ano. Mas a maioria dessas famílias também tem, em locais não muito distantes de Mariry (nos igarapés Pairary, Kurarakwe e no baixo Mariry), outras roças e habitações secundárias onde passam alguns meses todos os anos. A estes mesmos locais, que constituem zonas de reserva para a caça, as famílias efetuam regularmente expedições.

O mesmo ocorre na área Onça-Karapanaty, sendo que para cada uma das três aldeias dessa área, Pirimayty-Capoeira, Araça e Ytuaçu, existem zonas de reserva onde as famílias têm roças e habitações secundárias e onde

passam alguns meses por ano, aproveitando a caça mais abundante para "engordar". No caso da aldeia Capoeira, os moradores têm roça nova no Karawowo, na zona do Karapanaty, distante 3 a 5 dias de caminhada. No caso da aldeia Araça, os moradores dispõem de roças ainda produtivas no Taitetu e também se deslocam para o igarapé Ypiñon, distante dois dias. No caso de Ytuaçu, as famílias se dispersam eventualmente entre as aldeias secundárias de Ianypaí e Kumakawyr, perto do Ytu, e se deslocam até lá, distante dois dias.

A mobilidade dos Waiãpi do Onça-Karapanaty é muito maior do que a dos Waiãpi situados ao norte da Perimetral; isso se deve, em parte, à maior concentração que ocorreu perto da sede do PIA, no igarapé Onça, entre 1975 e 1982, com o esgotamento da terra e rareamento da caça, por isso, os Waiãpi dessa área constantemente se dirigem para as zonas de reserva em expedições de algumas semanas.

A zona de reserva mais afastada é a do Karapanaty, de onde provém a maioria dos Waiãpi, agora instalados nas margens do igarapé Onça, e que, após uma fase de abandono, está sendo reativada.

A dispersão nessa área do Onça se explica pelo fato de que ali existem vários grupos locais distintos, fonte de constantes rivalidades entre chefes. Em cada uma das habitações secundárias entre as quais se distribuem os Waiãpi do Onça-Karapanaty, o "dono" do local reivindica, pelo menos durante um período do ano, sua autonomia, formando assim um embrião de grupo local distinto. Isso aparece claramente na medida em que são praticados e respeitados rigorosamente os rituais de entrada dos visitantes em cada uma dessas habitações, mesmo quando estão separadas apenas por algumas centenas de metros (ver uma descrição em F. Grenand: 1972). Finalmente é importante assinalar que os Waiãpi da área Onça-Karapanaty estão atualmente terminando a construção de duas novas aldeias, Araça e Ytuaçu, abertas no verão de 1982, após o abandono total da área do Mitiko por parte dos índios, onde se situava a sede do PIA Amapari e os núcleos de Castanhal, Taitetu e Mitiko. O abandono deveu-se a uma série de falecimentos que ocorreram na área, ligados à atuação de pajés.

Atualmente, entretanto, três famílias permanecem no Taitetu, somente porque ali se instalaram, em janeiro de 1983,

OS WAIÃPI NA GUIANA FRANCESA

Na Guiana Francesa, os Waiãpi vivem à margem do rio Oiapoque, no Município de Camopi. Trata-se de um povo em forte expansão demográfica, com uma população (em 1982) de 412 pessoas (Grenand: 1983, ip); na década dos anos 50 foram considerados praticamente extintos. Hoje, seus assentamentos repartem-se entre o curso médio do rio Oiapoque, perto de Camopi (aldeias Benoît-Norbert e Mula, com 179 pessoas) e o curso alto do rio, na região de Trois-Sauts ou Ytu-Açu *(aldeias Zidoc, Roger e Pinam, com 233 pessoas) (Grenand: 1983, ip). Foi nessa última área que se agregaram, a partir do final da década de 60, várias famílias procedentes do rio Cuc. Nas proximidades das aldeias Waiãpi, ou às vezes nos mesmos assentamentos, vivem os Índios Emerillon (131 em 1982) também falantes de uma língua Tupi.*

A área ocupada pelos Waiãpi no Oiapoque continua até hoje relativamente isolada. São terras devolutas ("domaniales") de ocupação tradicional, onde a presença desses povos é atestada há mais de 180 anos. Como acontece nas outras áreas indígenas da Guiana Francesa, não existe nenhum mecanismo legal que garanta aos Índios a posse de seu território.

Nos vários aspectos de seu modo de vida, a situação dos Waiãpi do Oiapoque não difere muito do que foi descrito para os Waiãpi do Amapari; devido à maior sedentarização e à sua localização à margem de um rio navegável, fazem uso de canoas para todas suas atividades de subsistência, sobretudo para se deslocarem até as roças, situadas a grande distância das aldeias. Os mesmos sítios são ocupados por várias décadas.

Na área, os Índios mantêm contatos com a rarefeita população regional, de Camopi e Saint Georges, onde vão comercializar alguns produtos e onde se deslocam para receber atendimento de saúde. Como no caso dos outros povos indígenas da Guiana Francesa, os Waiãpi recebem assistência sanitária através dos programas nacionais do DASS (Direction de l'Action Sanitaire et Sociale); existem dispensários em todas as aldeias, e em algumas delas, atendentes indígenas.

O mesmo ocorre no que diz respeito à educação escolar. As escolas de Camopi e Trois Sauts seguem os programas oficiais. A partir de 1970 o casal Grenand tentou implantar em Trois Sauts uma escola na língua indígena, visando formar monitores indígenas e modificar os programas, adaptando-os à realidade local; no entanto, após alguns anos, a experiência não teve continuidade e a escola voltou a seguir a programação oficial, monolíngüe-francês.

Em 1967, quando houve uma consulta através da qual o governo local pretendia integrar os índios da Guiana, através da cidadania francesa, os Waiãpi optaram por este estatuto. Por isso, atualmente têm representantes no conselho municipal de Camopi. Durante os anos 70, ocorreram vários conflitos dos Waiãpi com o prefeito daquela cidade, ligados à entrada de turistas na área indígena e à elaboração de projetos desfavoráveis a eles.

Entre as prerrogativas a que têm direito, como cidadãos franceses, os Waiãpi recebem verbas semestrais que são revertidas em favor da comunidade numa encomenda coletiva de produtos diversos, como ferramentas, motores de popa, etc.

No mais, as implicações da cidadania francesa são limitadas: como franceses recebem as "allocations familiales" e como índios não pagam impostos.

Como franceses, podem votar em todas as eleições, a nível municipal, nacional e até em escala européia (CEE). Como índios, são dispensados do serviço militar.

Esta situação aumentou os atritos sempre latentes com a população crioula do município, que considera os índios uns privilegiados que deveriam ter, "não só direitos, mas também deveres" (Grenand: 1979b, 372)

os missionários do SIL. No entanto, essas famílias, que fazem parte do grupo do Araça, pretendem se mudar para a nova aldeia onde o SIL também instalaria sua base futuramente.

Os funcionários do PIA, uma vez que os índios abandonaram Mitiko também deixaram essa sede e se mudaram para o posto de vigilância na Perimetral chamado Aramirã, onde também vivem algumas famílias indígenas, essencialmente as dos índios-funcionários. Com a mudança dos funcionários e, sobretudo, do atendente para a estrada, a concentração dos índios nesse local tende a aumentar.

A localização atual (Gallois: 1983, i.p.) das aglomerações dos Waiãpi do Amapari está indicada no mapa e pode ser assim resumida:

área do Inipuku

grupo local	*Mariry*: aldeia principal	
	Pairary Araporoty Jawarary Karapiuty	habitações secundárias e zonas de reserva

área do Onça-Karapanaty

grupo local	*Pirimayty-Capoeira*: aldeia principal	
	Taitetu Karawowo	habitações secundárias e zonas de reserva
grupo local	*Araça*: aldeia principal	
	Taitetu Ypiñon	habitações secundárias e zonas de reserva
grupo local	*Ytuaçu*: aldeia principal	
	Ianypaí Kumakawyrã	habitações secundárias e zonas de reserva
grupo local	*Aramirã*: sede atual do PIA Amapari, com famílias dos grupos de Pirimayti, Araça e Ytuaçu.	

População

A população Waiãpi na região do Amapari, em março de 1983 (Gallois, i.p.) totalizava 242 pessoas, distribuídas como se segue entre as aglomerações localizadas anteriormente:

Mariry	90
Pirimayty-capoeira	24
Araça	29
Taitetu	15
Ytuaçu e Ianypaí	44
Aramirã	40

Esquema da Aldeia Mariry em 1983.

1. *Casa Abandonada*
2. *Casa de Cozinha*
3. *Ponto de Banho*
4. *Remédios e Rádio*
5. *Roças em preparação*
6. *Roça Velha*
7. *Roças Familiais*
8. *Ig. Araporoty*

Acrescentando os aproximadamente 40 índios "arredios" do alto rio Ipitinga, os 12 Waiãpi remanescentes da aldeia Moloko-pata, agora instalados no PIT, e uma menina, também originária de Moloko-pota, que vive entre os Gavião de Mãe Maria, chega-se a um total de 295 Waiãpi no Brasil.

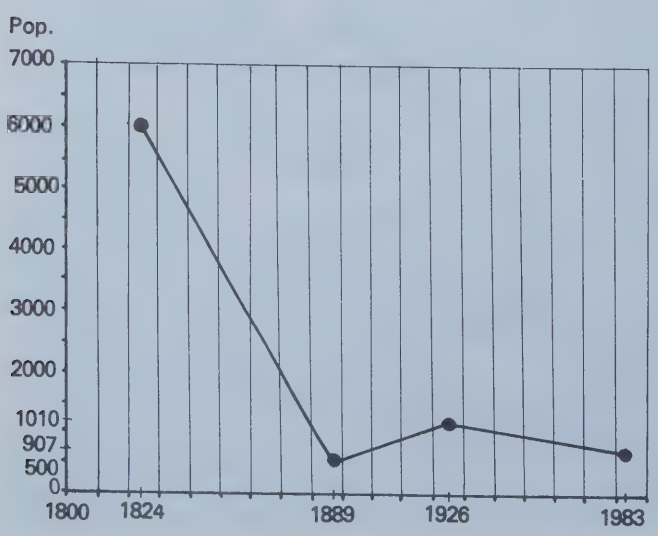
No Oiapoque, Guiana Francesa, vivem outros 412 Waiãpi (Grenand: 1983, ip). O povo Waiãpi conta, atualmente, com um total de 707 pessoas, aproximadamente.

Os Waiãpi do Amapari informam sobre alguns indivíduos que estão vivendo fora de sua área: um deles estaria há mais de 10 anos em Altamira e outro no Estado de São Paulo, levados por garimpeiros. Dois outros Waiãpi originários do Karapanaty saíram há aproximadamente 20 anos e estão vivendo no rio Aretani na Guiana Francesa. Um jovem Waiãpi de Aramirã saiu no início desse ano para acompanhar o sertanista da FUNAI responsável pela frente de atração Parakanã. Finalmente, um menino está em Belém há mais de três anos, seguindo tratamento na Casa do Índio. Quanto aos Waiãpi do Oiapoque, dizem não haver nenhum deles fora da área indígena. Existem, provavelmente, nas cidades do sul do Amapá, outros Waiãpi que saíram, na década dos anos 40-50, da área do Karapanaty e com os quais os índios do Amapari perderam o contato.

Quanto à evolução da população Waiãpi, existem, para os últimos 160 anos, uma série de avaliações de população total do grupo, assim como levantamentos da população por aldeia, o que permite verificar o forte abalo demográfico ocorrido nesse período e determinar uma série de constantes relativas aos padrões de ocupação territorial desse povo.

As avaliações da população total do povo Waiãpi, conforme o gráfico abaixo, resultam de cálculos aproximativos.

Gráfico da população Waiãpi: 1824-1983.



Os antigos viajantes utilizavam-se de unidades demográficas diferentes (números de redes, número de flecheiros, número de casas, etc.) que não permitem comparações, apenas os últimos recenseamentos (a partir de 1946 para o Oiapoque e a partir de 1976 para a região do Amapari) foram feitos com base em levantamentos nominais.

O abalo demográfico sofrido pelos Waiãpi nos últimos 160 anos é explicado, na literatura, essencialmente pelas epidemias endêmicas (Hurault: 1972, 407). Outras causas, porém, devem ser apontadas: a integração de famílias indígenas em núcleos de população regional, sobretudo para os Waiãpi da região do Amapari nos primeiros 50 anos desse século, e os deslocamentos entre as diversas áreas de ocupação tribal.

O abalo demográfico atingiu os subgrupos Waiãpi em períodos diferentes: primeiro os Waiãpi do Oiapoque e depois os Waiãpi meridionais, ou do Amapari. Isto explica por que, nos levantamentos da população por aldeia, aparecem concentrações em certas áreas e não em outras, dependendo dos períodos (Gallois: 1980c, apêndice 2). O subgrupo Waiãpi meridional sofreu baixas catastróficas entre 1830-40, no final do século passado e, mais recentemente, no final da década de 60 e começo dos anos 70. Esse subgrupo, entre 1920 e 1960, era a fração mais numerosa do povo Waiãpi, devido ao isolamento que manteve nesse período; na mesma época, os Waiãpi do médio Oiapoque eram considerados praticamente extintos (Souza: 1955). Ao contrário, no final do século passado, o grupo Waiãpi do Oiapoque era a fração mais numerosa por funcionar como pólo de atração de famílias Waiãpi de outras áreas.

Um levantamento da população Waiãpi por aldeia desde o final do século passado até hoje (Gallois: 1980c) permite verificar que a média dos grupos locais era de 50 pessoas. Porém, o número de habitantes podia atingir, em certos casos, até 100 pessoas, quando localizadas em zonas de atração ou em períodos de guerra, quando funcionavam instituições centralizadoras como a *chefia de guerra*.

Observações:
1824: estimativa do viajante Bodin, que inclui somente os Waiãpi do Oiapoque (Brué: 1825)
1889: estimativa do viajante Coudreau, que inclui os Waiãpi do Oiapoque e dos afluentes do Jari (1893)
1926: estimativa de E. Fernandes a partir de um levantamento parcial in loco *e de informações verbais sobre o número de casas nas 15 aldeias Waiãpi existentes nessa época; número certamente exagerado (1943)*
1983: recenseamento nominal de Grenand para os Waiãpi do Oiapoque e Gallois para os Waiãpi do Brasil.

Quadro 1: Evolução recente da população Waiãpi

data e fonte \ áreas	ALTO JARI		INIPUKU		ONÇA-KARAPANATY		ARREDIOS DO IPITINGA		*TOTAL*
1973 Parise	Moloko-pota	40	Kurarakwe	80	Wapoá Utoh Capoeira				
		40		*80*		*71*			*191*
1977 Gallois	Moloko-pota		Inipuku Mariry		Aramirã Tataira Mitiko Capoeira				*167*
1978 Gallois	Moloko-pota	23	Inipuku Mariry	38 22	Aramirã Mitiko Toriry Capoeira	3 54 37 26			
		23		*60*		*120*			*203*
1980 Gallois	Moloko-pota	24	Inipuku Pairary Mariry	24 26 24	Aramirã Mitiko Taitetu Capoeira	9 40 76 10			
		24		*74*		*135*			*229*
1981 Gallois	Moloko-pota	16	Inipuku Mariry	24 53	Aramirã Mitiko Taitetu Castanhal Karawowo	15 35 34 27 20			
		16		*77*		*131*			*224*
1982 EVS/FUNAI	Moloko-pota		Mariry		Aramirã Taitetu Castanhal Capoeira				*225*
1983 Gallois	área abandonada, os 12 remanescentes, no PIT		Mariry	90	Aramirã Araça Taitetu Capoeira Ytuaçu	40 29 15 24 44		*40*	
				90		*152*			*242*
									total 294

O quadro acima retraça o progressivo aumento da população Waiãpi nos últimos anos, evidenciando também a mobilidade entre as aldeias em cada área. A proporção entre as áreas ao norte e ao sul da Perimetral mantém-se praticamente igual, ocorrendo, entretanto, forte concentração no posto de vigilância Aramirã, situado na beira da estrada. Excluindo a população de Molokopote que teve uma evolução particular e os "arredios", observa-se que o crescimento da população dos Waiãpi do PIA Amapari, nos últimos 10 anos, foi de 91 pessoas (de 151 para 242).

Quadro 2: Distribuição da população por sexo e idade

	1973	1980	1982	1983
HOMENS	38	107	119	124
mais de 15 anos	23	51	54	54
menos de 15 anos	15	56	65	70
(menos de 1 ano)	—	(8)	(5)	(9)
MULHERES	33	102	106	118
mais de 15 anos	16	46	44	48
menos de 15 anos	17	56	62	70
(menos de 1 ano)	(1)	(10)	(5)	(6)
	Parise Só Onça-Karapanaty	Gallois	EVS/ FUNAI	Gallois

O quadro acima indica a distribuição da população Waiãpi entre crianças e adultos. O gráfico ao lado indica essa distribuição em março de 1983.

Os números permitem evidenciar que a taxa de natalidade aumentou muito nos anos que se seguiram ao contato com a FUNAI, ocorrido em 1973. A tendência atual, entretanto, é diminuir o número de nascimentos, voltando a situação normalmente observada: cada mulher adulta tendo um filho a cada três ou quatro anos. De fato, entre 1977 e 1980 aproximadamente, as mulheres Waiãpi ficavam grávidas praticamente todos os anos, o que causava problemas relativos a transporte, viagens, alimentação das crianças, etc.

Não há praticamente velhos entre os Waiãpi, à exceção de uma mulher, Karaota, de aproximadamente 70 anos. Todos os indivíduos mais idosos faleceram entre 1970 e 1973, em conseqüência das doenças trazidas por garimpeiros que haviam se instalado perto das aldeias. Calcula-se em 30, aproximadamente, o número de adultos que faleceram nesse período.

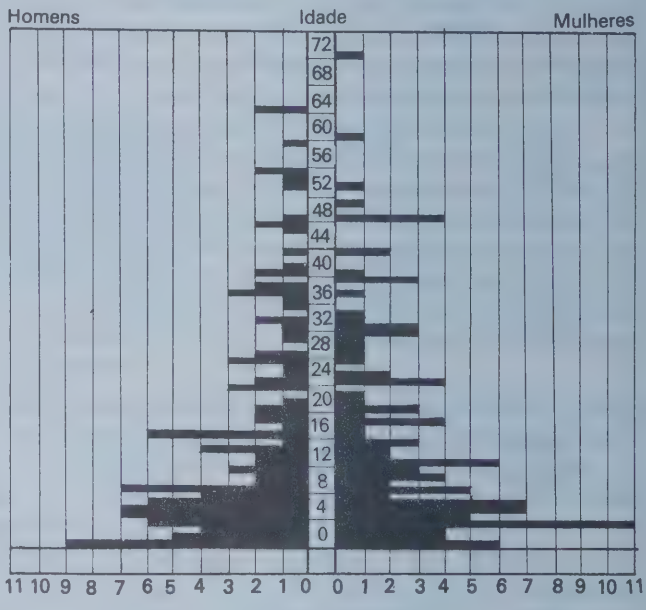
Histórico do contato

A história dos Waiãpi nos últimos 250 anos corresponde à expansão desse povo rumo ao norte, desde sua origem no baixo rio Xingu até sua instalação na área que ocupa hoje. Nos últimos 100 anos, essa migração os levou a abandonar os grandes eixos, como o rio Jari, para se instalar nas cabeceiras e nos afluentes dos rios Jari, Amapari e Oiapoque.

As diversas etapas da migração estão diretamente ligadas ao contato e estão relativamente bem documentadas nos relatos de viajantes que encontraram subgrupos Waiãpi. Uma descrição mais detalhada dessa migração encontra-se em P. Grenand (1982) e Gallois (1980c).

HISTÓRIA ANTIGA: SÉCULOS XVII E XVIII — Os Waiãpi não têm memória precisa sobre esta fase da migração de seu povo: dizem provir de uma região situada ao sul da área atual, à beira de um rio grande, como indicado adiante.

Gráfico de população da área Amapari (março, 1983).



Observação: As idades dos indivíduos nascidos antes de 1973 são hipotéticas, no entanto, fez-se uma pesquisa comparativa para estabelecer a idade aproximada.

Conforme se pode reconstituir a partir dos cronistas do período, os Waiãpi se originam do baixo rio Xingu, da mesma área onde são mencionados os Juruna. A primeira referência a esses índios data de 1665, quando os jesuítas encarregados de organizar aldeamentos mencionam, na área, várias nações de "língua geral" entre os quais os Guaiapi (Betendo rf: 1909, 115-116); outros cronistas fornecem a mesma localização desse povo, até o final do século XVII.

A partir de 1650, a redução das aldeias missionárias e as expedições preatórias — como a de João Vello do Vale em 1650 — estão na origem da dispersão de praticamente todos os povos do baixo Xingu. Aliando-se a essas entradas, uma epidemia de sarampo dizimou os grupos que se haviam concentrado nas missões.

O início da migração dos Waiãpi rumo ao norte ocorre entre 1680 e 1720. Atravessando o rio Amazonas, provavelmente à altura da ilha de Gurupá, em frente à boca do rio Jari, seguiram para cima. Traziam consigo remanescentes de outros povos da área de origem, fugitivos também das missões e das expedições dos portugueses. Uma série de referências de viajantes permite seguir o avanço desse povo durante o século XVIII, acompanhado de conflitos com os grupos da área conquistada pelos Waiãpi. Assim, o relato do médico Patris — de 1767 — fala da

guerra que opôs os Waiãpi recém-chegados aos índios Wayana, Upurui e Amikuane do alto Jari. Esse documento menciona uma "aliança" entre os Waiãpi e os Portugueses dos quais os índios teriam obtido armas de fogo que lhes facilitaram sua expansão na área (Tony: 1843, 232). Outros documentos também se referem a esses "índios portugueses" que atacavam os povos do alto Araguari e do alto Oiapoque (Froidevaux: 1894).

No final do século XVIII e primeiras décadas do século XIX, a maioria dos Waiãpi já estaria instalada nas bacias do Jari e Oiapoque, enquanto alguns ainda ocupavam o interflúvio Jari-Paru, primeira etapa da migração, onde estavam em conflito com índios Aracaju e Apamã (Martius: 1976, vol. 3: 257). A partir dessa fase a evolução do povo é registrada pela tradição oral, que situa justamente no médio rio Jari a criação da nação Waiãpi.

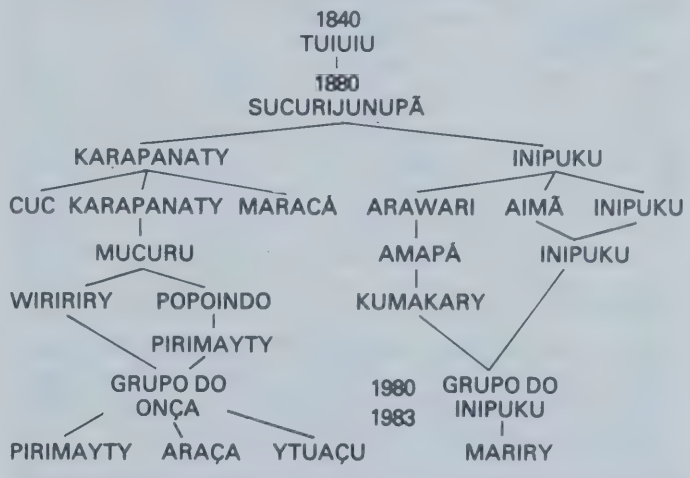
SÉCULO XIX: A INSTALAÇÃO DOS GRUPOS TERRITORIAIS NO JARI, AMAPARI E OIAPOQUE — O curso médio do rio Jari, à altura da cachoeira *Kumakakwa*, pouco acima da boca do rio Inipuku é o lugar consagrado pela tradição dos Waiãpi, como "berço" deste povo. Nesse lugar, o herói cultural *Ianejar* criou a humanidade. Os índios informam que ainda existem sinais dessa antiga ocupação em lajes que margeiam o baixo Inipuku, onde podem ser identificados os "passos" dos primeiros ancestrais e do herói. *Ianejar* fez uma série de terras sucessivas e quando ficou satisfeito com sua criação colocou nela a mata, os animais e os homens.

A primeira humanidade já incluía os *taimi-wé* (avós antigos), os *carai-ko* (brasileiros) e *prainsi-ko* (outros povos). Os *taimi-wé* foram criados primeiro e os brasileiros, segundo uma das versões do mito de criação, se originaram da chuva, tão numerosos quanto as gotas de água, que nunca acabam. Todos viviam juntos na região do médio Jari num local identificado como tuiuiu, na boca do igarapé Mucuru. Esse período é tido como uma fase de vida difícil, com graves dissensões entre as etnias. Insatisfeito, o herói provocou o dilúvio e depois queimou a terra, destruindo a primeira humanidade. Apenas alguns homens se salvaram, protegendo-se numa casa circular, indestrutível, que foi levada pelas águas rio abaixo, parando no topo de uma montanha.

Desses eleitos se originou a segunda humanidade, que recebeu do herói as técnicas e os ensinamentos da vida social. Logo após, *Ianejar* subiu para o céu, não se preocupando mais com o destino dos homens. Desta vez, os *carai-ko* e os *prainsi-ko* não conviveram mais com os índios. Os primeiros ficaram ao sul e os segundos ao norte. Os Waiãpi reocuparam a mesma área do médio Jari, este rio constituindo a fronteira entre os territórios ocupados pelos Waiãpi, a leste, e pelos Wayana, Aparai e Apamã, a oeste. Nessa fase, a tradição se refere a uma série de cisões e movimentos de expansão em direção à zona de floresta, na margem esquerda do Jari, relacionados com determinados chefes de grupo; em certos casos, esses movimentos podem ser datados, comparando-se os relatos dos índios com as informações bibliográficas.

Assim, é possível datar a ocupação do médio rio Jari por volta de 1840-50 e o início das cisões que deram origem aos atuais grupos locais do Amapari na fase 1850-80. No primeiro período, faz-se referência à concentração da maioria dos Waiãpi em dois sítios localizados na boca do rio Inipuku: Sucurijunupã e Waipyo. Essas aldeias foram ocupadas após o abandono de Tuiuiu, onde, por volta de 1835, foi fundada uma povoação para a qual os índios haviam sido levados. De lá, muitas famílias teriam sido levadas para o baixo Jari por regatões (Brusque: 1862 e 1863).

As cisões ocorridas no período 1850-80 e a posterior junção de remanescentes desses grupos estão indicados no gráfico abaixo. O momento de maior expansão dos Waiãpi meridionais situa-se na fase 1880-1920.

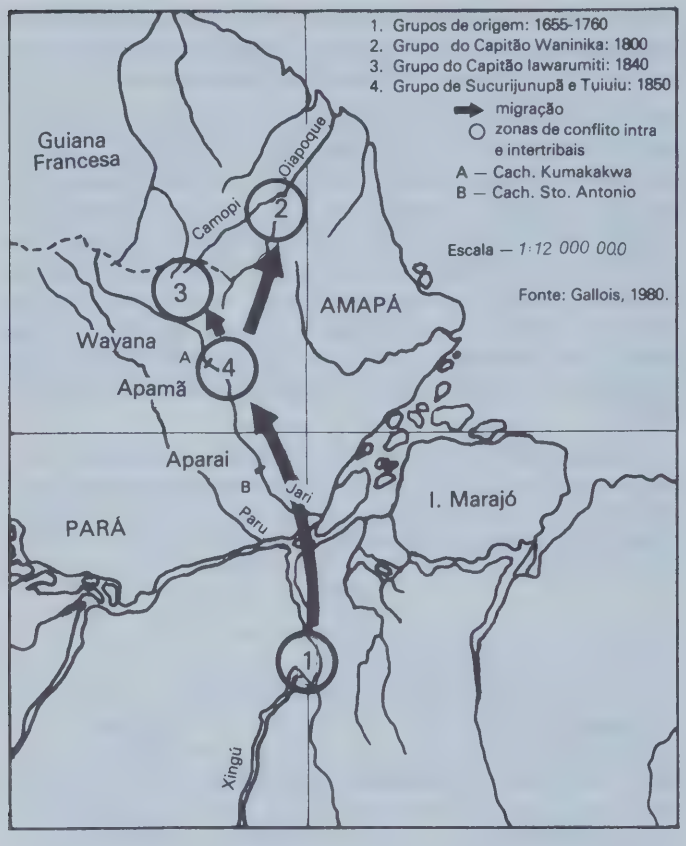


As tradições dos Waiãpi do Amapari, que permitem seguir o movimento desses índios na parte meridional de seu território, são completadas pela cronologia estabelecida a partir dos viajantes, que dão conta do movimento mais amplo do povo Waiãpi e da instalação dos três grupos territoriais — Jari/Cuc, Oiapoque e Amapari — que correspondem, basicamente, a três levas de migração sucessivas, como indicado no mapa abaixo.

Essa fase que vai de 1780 a 1890, aproximadamente, indica uma estabilização nas diferentes áreas a partir de 1850.

Um primeiro grupo, ligado ao avanço dos chamados "índios portugueses", penetrou na área pelos rio Jari e Araguari, ocupando seus afluentes da margem direita e, posteriormente, os afluentes da margem direita do rio Oiapoque entre 1760 e 1800. A última ocupação está ligada ao chefe Wananika, freqüentemente citado nos documentos do século passado como chefe máximo dos Waiãpi dessa área.

Um segundo grupo, formado pelos Waiãpi que atacavam na segunda metade do século XVIII os índios do alto Jari,



Mapa das migrações Waiãpi.

migrou para esta área a partir de 1820 após uma longa permanência no curso médio do Jari, onde mantinha contatos esporádicos com os brancos. Esta facção foi liderada pelo chefe Iawarumiti, ou Joaquim Manoel.

Um terceiro grupo foi formado por remanescentes das levas de migrações anteriores, permanecendo no curso médio do Jari até 1850 aproximadamente, conforme relatos orais.

A diferenciação dos subgrupos territoriais Waiãpi do alto Jari/Cuc, Oiapoque e Amapari ocorreu a partir desta fase, através de relações tribais e interétnicas particulares a cada uma das áreas. Contatos intertribais e processos de fusão com remanescentes de outros povos provocaram uma diferenciação mais visível entre os traços culturais dos atuais Waiãpi do Oiapoque e do Amapari.

A movimentação no território foi acompanhada de numerosos conflitos intertribais e a guerra é considerada por Grenand, nessa fase, como elemento motor da sociedade Waiãpi. A fonte principal no que se refere a estes conflitos é Coudreau (1893), que fornece uma descrição detalhada dos ataques que opuseram os Waiãpi aos Wayana, Aparai, Upurui e Emerillon, e dos conflitos com os negros refugiados Boni, habitantes do curso médio do rio Maroni, na Guiana Francesa que tentavam ampliar sua área de influência até o rio Oiapoque. Outros conflitos são relacionados aos Waiãpi meridionais, essencialmente contra os índios Aparai e Apamã.

As guerras intertribais eram aguçadas pela compressão dos índios e seus territórios causada pelo avanço das frentes de colonização européias: ao norte, franceses e holandeses penetravam no interior das Guianas, e, ao sul, balateiros e mineradores penetravam pelo rio Jari. No Oiapoque, os franceses favoreceram, através do líder Waninika, a expansão dos Waiãpi rumo ao curso médio do Oiapoque, pois tentava concentrar os índios perto dos assentamentos dos colonos. Os Waiãpi tornaram-se os principais fornecedores de farinha de mandioca para toda a região do baixo Oiapoque e inclusive Caiena. Ao sul da área, após as experiências desastrosas de convivência no médio Jari, os Waiãpi se isolaram nos afluentes da margem esquerda.

Durante a segunda metade do século passado, a relativa estabilidade territorial foi acompanhada pelo reestabelecimento de relações pacíficas com outros povos da área, o que resultou em processos de fusão e sobretudo no estabelecimento de uma ampla rede de comércio intertribal. A relação de comércio e troca entre os povos da área era condicionada ao acesso ao comércio com os brancos, condição que favorecia certos grupos em detrimento dos mais isolados. Assim, os índios Wayana que estavam em contato com os negros refugiados Boni, obtinham mercadorias diversas que trocavam com os Waiãpi e estes forneciam em troca redes tecidas, abanos, arcos e flechas. As transações realizadas individualmente eram representadas pela relação *banaré* ou *iepe*, como eram designados os parceiros de troca. Por essa razão, até hoje todos os Waiãpi designam seus principais parceiros comerciais, os Wayana, como *banare-ko*. O centro desse comércio localizava-se no rio Cuc, a meio caminho entre as áreas Waiãpi e Wayana, onde se encontravam regularmente para trocar até 1960, aproximadamente.

DE 1900 A 1960, APROXIMADAMENTE — Essa é a fase de maior abalo demográfico entre os subgrupos Waiãpi. As mortes foram avaliadas em mais de 1 000 em 1926 (E. Fernandes: 1943), número certamente exagerado considerando que 20 anos antes, Coudreau avaliava a quase totalidade dos subgrupos em 500 pessoas. Em 1960 o total dos Waiãpi não passava de 500 pessoas.

Ao mesmo tempo que diminuía a população dos grupos locais aumentava o distanciamento e a diferenciação entre eles já esboçada na fase anterior. No médio rio Oiapoque, na década de 30-40,os Waiãpi se concentravam perto de Camopi e eram considerados quase extintos. No rio Cuc, havia ainda várias pequenas aldeias dispersas pelos afluentes desse rio. Nessa área e no alto Oiapoque, mantinham-se isolados e sem contato. O responsável pela reabertura dos contatos entre os dois subgrupos foi o médico Heckenroth, cuja atuação entre os índios provocariam uma série de "incidentes de fronteira". Ele foi acusado pelos funcionários do SPI, que mantinham o Posto Luiz Horta no médio Oiapoque, de atrair os "índios brasileiros" para a

Guiana (E. Fernandes: 1943). De fato, Heckenroth conseguira convencer boa parte dos Waiãpi do rio Cuc a se reunirem aos índios do Oiapoque e instalarem-se em Camopi sob a proteção da administração francesa; isso porque epidemias haviam dizimado os Waiãpi "franceses" que passaram a necessitar "reforços" (Métraux: 1927).

A imigração dos índios do Cuc para o Oiapoque prosseguiu em várias levas até 1972. O mesmo ocorreu com os índios Emerillon em 1939. Habitavam, nessa data, a margem brasileira do Oiapoque, quando foram intimados por representantes do governo da Guiana Francesa a se mudarem para a outra margem. Recusando, foram obrigados à transferência por um destacamento de soldados senegaleses que também pressionaram os Waiãpi-puku do alto Araguari a se mudarem para a Guiana. Em conseqüência disso, 30 Emerillon procuram apoio junto ao SPI no posto do Curipi (E. Fernandes: 28.8.1939). Apesar desta "proteção", alguns anos mais tarde, todos os Emerillon encontravam-se do lado francês, assim como boa parte dos Waiãpi do alto Amapari e do rio Cuc.

Quanto aos Waiãpi meridionais, continuavam nesse perído sua expansão na margem esquerda do Inipuku, dividindo-se em dois subgrupos que permanecem dissociados até hoje: o grupo de Karapanaty e o grupo do Inipuku, que ocupava também o alto rio Felício, o Aimã e o alto Amapari. Para estes Waiãpi, a primeira metade desse século foi também um período de aumento dos relacionamentos com a população regional nas seguintes zonas: as cabeceiras dos rios Maracá e Mucuru, onde entram em contato com seringueiros (Nimuendajú: 1927); a zona das cachoeiras do médio Jari, onde se instalaram uma série de barracões do seringalista Ferreira (Farabee: 1917); a zona das cabeceiras do rio Amapari, onde os Waiãpi tinham roças e aldeias até 1950, aproximadamente, e se relacionavam com garimpeiros, o que resultou na extinção quase total desse grupo local e no definitivo abandono dessa área de ocupação.

Através desses contatos, muitas famílias Waiãpi saíram de suas aldeias, acompanhando os seringueiros, balateiros e mineradores para os núcleos de população regional (sobretudo Almeirim, Mazagão e Macapá), nunca mais voltando à área.

DE 1960 A 1973, APROXIMADAMENTE — Neste período, os Waiãpi tiveram que abandonar outras partes de seu território, especialmente o rio Cuc. Essa área era freqüentada por gateiros e garimpeiros que empregavam índios em serviços temporários, em troca de ferramentas que os Waiãpi do Amapari vinham procurar. Entre 1967 e 1969, o tradicional centro de trocas no Pirawiri acabou atraindo a maior parte dos índios do Amapari.

Na mesma época, mensageiros indígenas procuraram os índios do Aroã e Inipuku para que viessem conhecer um missionário norte-americano (provavelmente ligado à Cruzada de Evangelização Mundial) que promovia projeções de um filme falado na língua indígena, com previsões sobre a eminente destruição do mundo pelo fogo; diante do grande impacto que a película causava entre os índios, o missionário exortava-os a juntarem-se à missão (provavelmente no Tapanahoni, Suriname), onde poderiam ser salvos pela palavra de Deus. Os missionários do SIL, atualmente entre os Waiãpi, identificam esse filmes como parte do acervo de recursos áudio-visuais do programa "Gospel Recordings", também utilizado pelo Summer. Durante a estada das famílias que haviam se deslocado ao Pirawiri para assistir ao filme, alastrou-se uma doença intestinal que provocou mais de 40 mortes ali mesmo, e no Aroã e Inipuku, após o retorno, ainda morreram entre 10 e 20 índios.

Os remanescentes do Cuc começaram a emigrar em 1967, depois em 1969 e 1972 para o Oiapoque, onde, desde 1960, um posto de assistência do Governo da Guiana havia sido criado para atender os Waiãpi. Por volta de 1972 só restava no Cuc o pequeno grupo do Capitão Sarapó, que foi por sua vez transferido pela FAB, sob pressão da CPRM. Essa companhia estatal de mineração alegou que havia encontrado os índios "abandonados" e eles acabaram sendo transferidos para a aldeia Moloko-pota, dos Wayana, onde a FAB estava abrindo um campo de pouso e, sob inspiração do Brigadeiro Camarão, pretendia ali instalar um *Trinômio FAB-Missão-Índios* (ver o *box* "A FAB e os Trinômios" no capítulo Tiriyó). Os índios Wayana e depois os Waiãpi instalados em Moloko-pota deveriam ajudar na construção da pista e depois "cuidar" do lugar. Custou muito à FAB impor ao grupo de Sarapó a permanência nesse local, onde estavam isolados em relação aos outros povos da área. Para "fixá-los", a FAB iniciou uma pequena criação de búfalos. Os índios, no entanto, continuaram a visitar o Cuc, para onde pretendiam voltar (Gallois: 1980a); isso nunca foi possível, até a dissolução dramática do grupo local, em 1982 (ver adiante). Entre 1973/77, resignaram-se a ficar, pois o SIL instalou uma base em Moloko-pota, fornecendo-lhes assistência alguns meses por ano.

No início da década de 70, o contato com garimpeiros havia atingido também os Waiãpi meridionais, especialmente no rio Karapanaty, onde, entre 1971 e 1972, funcionou o garimpo "Coco" perto da aldeia do Karawowo. Os índios alimentavam os invasores em troca de bugigangas (ESP: 31.7.73). Nesse período, vários índios foram levados até Macapá e Santana, mas a maior parte voltou em 1973 com os sertanistas da frente de atração da FUNAI

Em conseqüência dos contatos entre índios e garimpeiros, no Karapanaty, 19 índios morreram de sarampo em 1972. Na região do igarapé Água-Preta, outro garimpo funcionou entre 1969 e 1970, provocando também a morte por epidemia de gripe de mais de 10 índios; o resto dos habitantes dessa área foi extinto logo depois por outra epidemia, salvando-se, em 1973, apenas dois indivíduos.

Nesse mesmo ano, valendo-se das informações fornecidas

pelos geólogos da CPRM e da ICOMI que haviam realizado pesquisas na área em 1972, uma frente de atração da FUNAI entrou em contato com os Waiãpi. A frente chefiada pelo sertanista Fiorello Parise facilmente localizou as aldeias no igarapé Karanapaty e nas cabeceiras do Onça. Na seqüência, em outubro de 73, houve o contato com os índios no igarapé Inipuku.

Um helicóptero da CRPM pousou perto da aldeia e o funcionário da FUNAI pediu aos índios que se transferissem para as proximidades do PI, então situado próximo à Perimetral. Alguns Waiãpi se deslocaram a pé até o PI e ali permaneceram por algum tempo, contraindo gripe. De volta à aldeia, a doença se alastrou, matando 6 pessoas.

Na época, os Waiãpi somavam aproximadamente 190 indivíduos e sua "atração" fez parte de um amplo programa de "pacificações" organizado e executado pela FUNAI, "em apoio" à construção da Rodovia Perimetral Norte (BR-210).

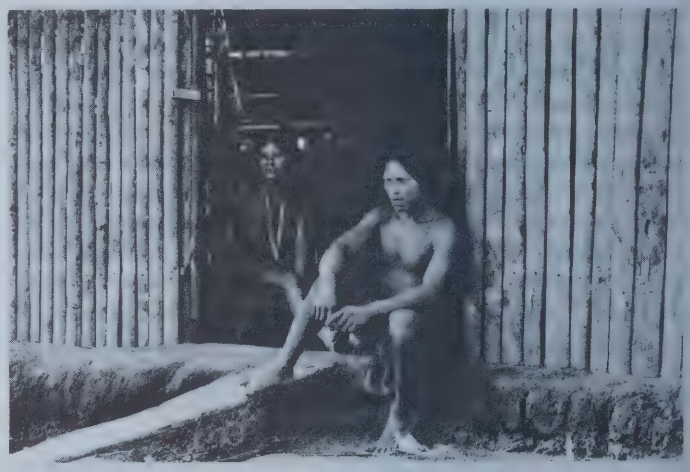
DE 1974 EM DIANTE — Essa fase corresponde, para os Waiãpi da região do Amapari, à instalação e à atuação do PIA da FUNAI. Continuaram, entretanto, os transtornos na vida dos índios, resultantes agora do processo de dependência que se instaurou em relação ao órgão de proteção e, por outro lado, da contínua e crescente invasão de suas terras por parte de garimpos. O resultado foi a concentração da maior parte dos índios perto da sede do PIA, o que, aliás, constituía o principal objetivo da FUNAI local (*Bol. Inf. FUNAI:* nº 8, 1973, 54). No entanto, após alguns anos de concentração, os Waiãpi voltaram a se separar, mantendo a independência tradicional das comunidades locais.

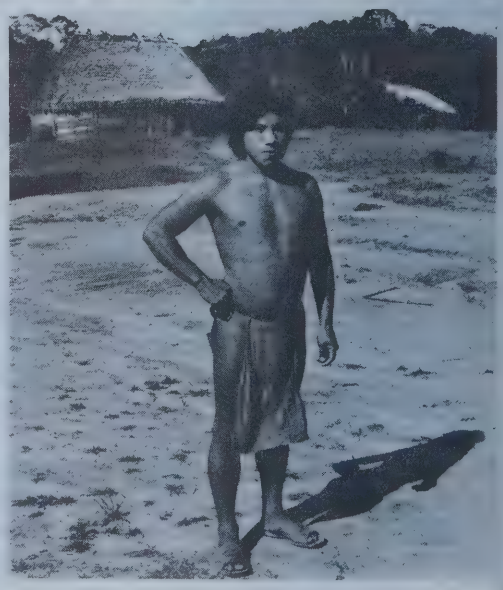
As primeiras sedes do PIA Amapari foram instaladas nas imediações da estrada e fiscalizavam o contato entre os índios e os trabalhadores da rodovia, em construção até 1976. Desde o início, a localização do posto não facilitava o atendimento às aldeias mais afastadas, cujos moradores, via de regra, tendiam a se instalar mais perto da FUNAI.

A situação pouco se alterou em 1977, quando a sede do PI foi instalada em Mitiko, no médio igarapé Onça, deixando as comunidades do Inipuku mais isoladas ainda. A mudança foi condicionada pela paralisação, no final de 1976, dos trabalhos de construção da BR-210. No entanto, como o trecho concluído penetrou na área indígena e ficou sem a fiscalização do posto, aumentou a entrada de invasores que iam garimpar no Aimã e Água Preta.

Em 1975/76, recrudesceram as invasões de garimpeiros em busca de ouro no igarapé Aroã e no interflúvio Inipuku-Aimã. Os garimpeiros foram retirados pela Polícia Federal, mas retornaram. Em 1978, o chefe do posto foi baleado pelos garimpeiros, em Porto Santana. A tensão na área aumentou em 1979, quando a Mineração Monte Negro Ltda. iniciou atividades — extração de tantalita — no alto rio Inipuku, usando produtos para lavagem do minério que poluíram as águas do rio e mataram um adulto da aldeia principal (em 1980). Nessa data, garimpeiros voltaram a

Índios da aldeia Moloko-Pota. Acima o índio Jakumã, morto nas dissenções internas ocorridas nessa aldeia em 1980. No meio, Sarapó e sua família, mortos logo após sua transferência para o PIA Amapari, em 1981. Abaixo, Kuri-Kuri, filho de Sarapó, refugiado na aldeia Tiriyó, desde os atritos de Moloko-Pota (fotos Lucia van Velthem, 1980).





trabalhar no igarapé Aimã e nas cabeceiras do rio Felício.

Em 1980, foram realizados os trabalhos de eleição da área indígena. A área contínua delimitada, proposta para a demarcação, incluía todos os centros de ocupação do grupo, ao sul e ao norte da estrada, inclusive no alto Jari, com a área de Moloko-pota (Gallois: 1980a).

Essa primeira proposta do Grupo de Trabalho não foi homologada pela FUNAI e uma segunda delimitação foi apresentada, excluindo a área do alto Jari e delimitando a reserva pelo rio Cuc, onde o Capitão Sarapó pretendia instalar-se (Gallois: 1980b). A partir de então, a FUNAI empenhou-se em remover o grupo da área de Moloko-pota, pois essa zona havia sido requerida pelo Governo do Território do Amapá (Abreu of. 716/80 de 6.11.1980). Em outubro de 1980, dissensões internas à comunidade de Moloko-pota resultaram na morte de várias crianças e adultos.

Em março de 1981, a antropóloga Tafuri, do DGPC/FUNAI, visitou a aldeia e insistiu junto a Sarapó para que ele aceitasse a transferência para o Amapari, apresentando novamente como justificativa a requisição da área pelo governo (Micico Oiampi: 1980 e Carvalho: 1982). Apesar da relutância de Sarapó em se mudar para uma área que não tinha nada a ver com a ocupação tradicional de seu grupo, e apesar das advertências dos índios de Mitiko que prometiam há tempo vingança para as mortes atribuídas a ele, tanto passadas como recentes, a transferência se consumou. No dia 9/7/83, Sarapó chegou com sua família no PIA Amapari onde deveria escolher uma área para instalar o resto do grupo. Dia 13 do mesmo mês, Sarapó foi morto, numa ação de retaliação há longo tempo planejada. Os remanescentes do grupo de Moloko-pota, em número de 9 (2 adultos e 7 crianças) foram transferidos para o PIT (ESP: 21.7.1981, 22.7.1981 e Carvalho: 1982).

Após a morte de Sarapó, ocorreram em Mitiko uma série de falecimentos que foram atribuídos à vingança dos pajés Aparai com quem se relacionavam os parentes de Sarapó. Por isso, as aglomerações próximas à sede do PI e o próprio posto foram abandonados. Índios e funcionários se mudaram para Aramirã, na beira da BR-210, onde também haviam se instalado muitas famílias de Mariry, após incidentes com garimpeiros. Em meados de 1982, no entanto, os Waiãpi reintegraram suas áreas: Mariry e as novas aldeias de Ytuaçu e Araça. O grupo de Capoeira continuou mantendo seu isolamento, abrindo nova roça no Karapanaty.

Essas mudanças foram acompanhadas pela transferência do sertanista responsável pelo PIA Amapari, João Evangelista de Carvalho, para a frente de atração Parakanã, no início de 1983.

Modo de vida

Os Waiãpi vivem atualmente conforme padrões semelhantes aos que caracterizavam essa sociedade na segunda metade do século XIX, apesar das compulsões sofridas desse período até agora.

Recentemente se faz sentir um processo crescente de compressão (cerco de garimpos e mineradoras, além da BR-210), com efeitos contundentes sobre a organização social e territorial dos Waiãpi, a curto prazo.

O *sistema social* é condizente com a divisão territorial. As relações entre o grupo local e sua área são definidas pelo termo *wanako*, também utilizado para designar as comunidades auto-suficientes e autônomas politicamente, as mais representativas da sociedade Waiãpi.

A autonomia dos grupos locais refletiria um antigo sistema de clãs no qual se organizava a sociedade Waiãpi. Conforme P. Grenand, a origem dos clãs Waiãpi é explicada por três mitos que dão três origens diferentes aos 18 clãs. Esses resultam, de fato, de três tipos de uniões incestuosas: a união de um animal fêmea e de um homem Waiãpi; a união incestuosa de dois animais (vermes) transformados em humanos; a união de uma mulher Waiãpi com um animal (1982, 62-64).

A característica principal desses clãs é que eram grupos localizados. Até hoje, essa base territorial é fixada pela tradição correspondendo ao termo *wanako*, como são designadas essas unidades territoriais. Apesar do abalo demográfico e do abandono de certas áreas que resultaram na reunião de remanescentes de distintos grupos locais, essas designações continuam sendo utilizadas para grupos que hoje convivem nas mesmas aglomerações; assim, entre os atuais Waiãpi do Inipuku e do Onça Karapanaty, é possível identificar 5 grupos que se constituíam como independentes até a última década e que se mantém de certa forma individualizados até hoje. Além disto, os clãs se caracterizavam pela regra de descendência unilinear, no caso, a linha paterna; pela exogamia de clã, nitidamente estabelecida, que permitia a troca de mulheres entre grupos locais por uma importante solidariedade entre os membros ao nível da comunidade local (P. Grenand: 1982, 66-68).

Atualmente, esses clãs não têm mais papel preeminente no que diz respeito aos casamentos, seus nomes são pouco utilizados e substituídos pelas referências geográficas dos grupos locais. No entanto, os Waiãpi reconhecem a origem das famílias e sua ligação a um dos *clãs formadores*.

O desaparecimento do sistema clânico é atribuído por Grenand ao fato de que, no final do século passado, os Waiãpi passaram a integrar muitos indivíduos de outras etnias, passando de um sistema clânico patrilinear ao sistema atual de descendência indiferenciada, como será descrito abaixo. Isso ocorreu ao mesmo tempo em que os Waiãpi sofriam significativas baixas e que os grupos locais se isolavam em suas respectivas áreas, tendendo para a endogamia. Essa endogamia constitui ainda para os Waiãpi do Amapari uma solução tida como ideal para os casamentos. Isso seria na realidade uma "tática de defesa" para evitar

o quanto possível a dispersão do grupo local (P. Grenand: 1982, 121-123). Segundo esse novo padrão, a comunidade detém a totalidade da vida social, tendendo para o isolacionismo; o que, no entanto, é praticamente impossível, devido aos reduzidos efetivos populacionais.

* * *

O grupo local é formado pela associação de várias famílias nucleares através de uma rede de relações entre parentes e afins, constituindo uma parentela local. Na maioria dos casos, na região do Amapari, os grupos locais são formados pela junção de dois ou mais irmãos com suas respectivas famílias. São grupos politicamente definidos e sua estabilidade depende da manutenção do equilíbrio e da harmonia entre seus membros, função esta atribuída à chefia. Os Waiãpi consideram chefe quem funda um novo grupo, isto é, uma nova aldeia. O chefe é essencialmente um fundador, quem "achou" o lugar ideal para instalar a aldeia. A autonomia do grupo assim formado permanece sempre ligado à personalidade desse líder que — através do jogo das relações de parentesco e de afinidade — consegue reunir um grupo de parceiros para tornar viável a autonomia de seu grupo.

Atualmente, devido à redução demográfica, ocorrem menos cisões e mais distanciamentos provisórios que permitem ao grupo manter seu equilíbrio segundo determinações não só econômicas mas sobretudo políticas, evitando possíveis tensões entre os membros da comunidade. A dispersão sazonal entre as habitações secundárias e as zonas de reserva já foi descrita acima. A chefia do grupo, é uma instituição, apesar de tudo, pouco preeminente, entre

Tabacura, da aldeia Araçá (foto Dominique Gallois, 1983).

os Waiãpi do Amapari. Não implica em atribuições ou real autoridade, tendo o caráter de "paternalismo normalizador" (P. e F. Grenand: 1978, 9). Segundo P. Grenand, a chefia é transmitida de pai para filho, o que seria um dos traços remanescentes do antigo sistema de clãs patrilineares (1982, 100). Não foi possível verificar esse modo de transmissão do poder entre os Waiãpi do Amapari, onde intervêm agora novas lideranças impostas pela FUNAI, sob a forma de promoção dos "índios funcionários" (Gallois: 1983, ip).

Normalmente, a descendência entre os Waiãpi é do tipo bilateral, isto é, a filiação de um indivíduo não passa por linguagens unilineares mas vincula-se tanto aos parentes maternos como paternos. Segundo P. Grenand, esse tipo de filiação indiferenciada possibilitou a perpetuação dos grupos locais isolados, permitindo casamentos endogâmicos (1982, 123), sobretudo em certas fases da sua história, quando os Waiãpi se isolaram entre si. No sistema de alianças é que aparece de fato a importância do sistema de descendência bilateral. Os Waiãpi observam uma regra de casamento preferencial entre primos cruzados — bilaterais — reais ou classificatórios. O casamento entre primos paralelos, que se chamam irmão/irmã é incestuoso. Existem outros tipos de uniões condizentes com essa regra: a prática do levirato (a viúva se casa preferencialmente com o irmão de seu finado marido) e sororato (recomendado sob a forma de casamento poligâmico e no caso do viúvo que se casa com a irmã de sua finada esposa).

Outros tipos de uniões, mais raros, são o casamento com a filha de uma viúva e o casamento avuncular, isto é, com a

Matapi, da aldeia Araçá (foto Dominique Gallois, 1980).

O capitão Paulo Saramaté da aldeia Ytu-açu (Cachoeira Grande) (foto Dominique Gallois, 1980).

Iacito, capitão da aldeia Araçá (foto Lucia van Velthem, 1980).

filha da irmã. Todos estes tipos de uniões possibilitam, idealmente, a reprodução dentro da própria comunidade.

Finalmente, outro aspecto importante na composição dessas unidades locais é a regra de residência matrilocal (o noivo deixa a casa ou aldeia do pai para se instalar junto com os parentes da noiva), normalmente observada pelos Waiãpi.

Devido à compressão dos efetivos dos grupos, existem atualmente poucas chances para um jovem Waiãpi conseguir uma esposa dentro do próprio grupo, e o que se observa hoje são intercâmbios matrimoniais entre os grupos do Inipuku e do Onça-Karapanaty. Mesmo assim, quando podem, evitam casar fora do grupo, preferindo certas vezes a solução de um casamento "incestuoso". Os casamentos fora do grupo quase sempre geram tensões, pois os parentes tentam fixar o novo casal em seus respectivos grupos. O casal instala-se normalmente na aldeia do pai da esposa, onde deverá efetuar uma série de tarefas até o nascimento do primeiro filho, mas faz freqüentes visitas e, às vezes, se instala na aldeia do pai.

Os membros dos diversos grupos locais Waiãpi estão, portanto, ligados por laços de aliança que dão lugar a relacionamentos mais ou menos estreitos. Também reúnem-se para atividades cerimoniais e festas do *caxiri*, ou ainda para efetuarem trabalhos em conjunto (no caso, os trabalhos promovidos pela FUNAI), como fizeram por ocasião da construção do campo de pouso de Mitiko. Também freqüentavam-se para realização de trocas, aspecto hoje em declínio desde que a FUNAI tende a suprir todas as necessidades comerciais dos Waiãpi. Por isso, hoje, há ainda muitos Waiãpi do Onça-Karapanaty que não conhecem as aldeias da área Inipuku e vice-versa.

* * *

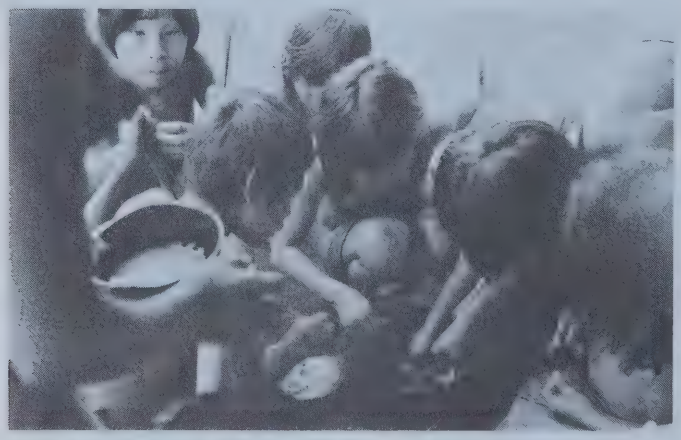
A nomenclatura de parentesco Waiãpi, que, rigorosamente utilizada, dispensa o uso dos nomes pessoais, fixa a base normativa da aliança, definindo os limites do incesto. Essa nomenclatura que comporta 57 apelações, distingüe parentes consangüíneos e afins que são reagrupados em duas categorias fundamentais ao nível das gerações. Segue portanto o modelo chamado "dravidiano" ou "iroquês" nomeando com um mesmo termo o pai e o irmão do pai, a mãe e a irmã da mãe, e com outro termo, o irmão d mãe e a irmã do pai. (P. Grenand: 1982, 101).

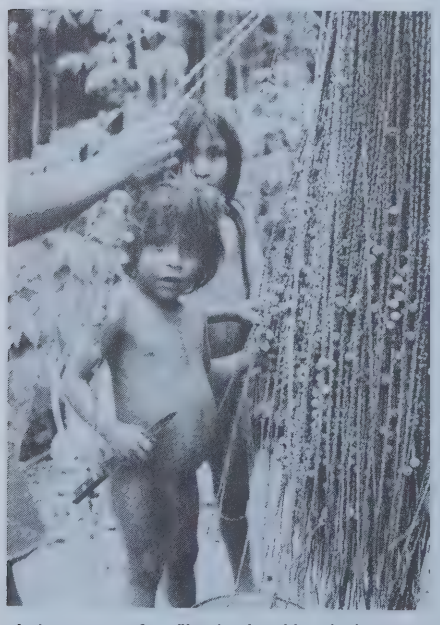
SISTEMA IDEOLÓGICO — A filosofia religiosa dos Waiãpi não foi alterada pela influência de proselitismo ou catequese; através do contato, adquiriram noções como a de "papai do céu" e "Jesus" que integraram e associaram à gesta dos heróis civilizadores. *Ianejar* é o principal herói (desdobrando-se em filho de *Iane-ru-açu*, nosso pai grande, ou confundindo-se com ele), responsável pela criação do universo e da humanidade. O ciclo mítico da criação foi publicado por F. Grenand (1982) e a versão dos Waiãpi do

O capitão Wai-Wai, da aldeia Mariry (fotos Dominique Gallois, 1983).

Renato, capitão da aldeia Capoeira (foto Dominique Gallois, 1983).

Refeição na aldeia Taitetu (foto Dominique Gallois, 1981).





Acima, a família de Ararió saindo para uma expedição de caça. Abaixo, crianças catando bacaba (fotos Dominique Gallois, 1981/83).

Amapari encontra-se em Gallois (1980c), podendo ser resumida assim: *Ianejar* cria o mundo e os homens, e, enquanto vive junto com eles na terra, engendra dois filhos gêmeos; o antagonismo que se desenvolve entre o pai e os filhos leva o herói a se separar dos homens que devem então agüentar uma série de provações impostas pelo herói; os homens, devido a sua incredulidade, perdem o acesso à felicidade eterna. O ciclo termina com um grande êxodo, durante o qual os homens matam o herói, provocando sua vingança com o dilúvio e a queima da terra. Depois a humanidade é recriada, tomando forma a cultura dos homens atuais. A origem dos elementos técnicos e culturais e a origem dos clãs são narradas em mitos separados (P. Grenand: 1982, 155 e F. Grenand: 1982).

O ciclo mítico da criação associa os Waiãpi aos demais povos Tupi-Guarani (tema dos gêmeos, roubo do fogo ao urubu, etc.) ao mesmo tempo que contém elementos comuns à mitologia dos povos das Guianas.

* * *

A vida cerimonial dos Waiãpi é intensa, marcada por grandes ciclos de rituais propiciatórios como a festa do milho (no inverno), a festa do mel e as danças dos peixes. Esses ciclos constituem-se em cantos ordenados, que nem sempre são conhecidos de todos, dando lugar a reuniões entre comunidades para participação na festa, com danças e cantos das músicas coletivas, acompanhadas de flautas de diversos tipos. Um estudo da música está sendo efetuado por Beaudet (1978).

Durante essas reuniões são distribuídas grandes quantidades de *caxiri* preparadas por uma ou duas mulheres, cujos maridos são os "donos" da festa. A maioria dessas festas tem caráter profano conforme descrição de F. Grenand (1972). Certas danças, como as do milho, a dos peixes e o ciclo do *turé*, contêm elementos rituais mais preeminentes. Dançam mais em momentos de crise, para agradar e aplacar *Ianejar* que sempre ameaça destruir a humanidade. Por outro lado, os rituais associados à iniciação das meninas são realizadas no âmbito familiar e raramente dão lugar a festas coletivas.

* * *

A atividade xamanística continua sendo muito importante entre os Waiãpi e está atualmente adquirindo peso crescente como resposta aos transtornos ocorridos em 1981-82, com a morte do Capitão Sarapó, e às pajelanças que surgiram em represália à morte desse chefe. No entanto, os índios do Amapari dizem que não há mais grandes pajés como antigamente. Ressentindo esta falta, três novos pajés estão sendo formados.

A função do pajé (*paié*) — único especialista na sociedade Waiãpi — é de controlar as forças invisíveis, tendo o papel de intermediário entre os espíritos e os homens.

Saré e Jacamin, de Mitiko (foto Dominique Gallois, 1980).

Age através de um ou mais espíritos por ele "domesticados" (*erima*), que são seus aliados, atraídos por meio de cantos e de seu chocalho (*mararí*). Age também através do sopro, fazendo uso de tabaco. O pajé tem posição ambivalente, pois sua atividade pode tornar-se nociva para o próprio grupo, chamando a vingança dos espíritos ou de outros pajés e, por isso, mantém certo isolamento.

O pajé, mais do que curar, tem a função de detectar as causas das doenças; essas, assim como a morte, para os Waiãpi, nunca são naturais mas resultam da ação de um espírito guiado ou não por um pajé. No caso, essas ações incluem-se nos ciclos de retaliações que alimentam as dissensões entre os grupos Waiãpi ou esses e outras etnias. Na maioria dos casos, as doenças são provocadas por um espírito que pune a pessoa que transgrediu uma das numerosas proibições alimentares, sexuais e sobretudo as proibições ligadas à caça. A influência maléfica dos espíritos dirige-se essencialmente às crianças, no caso dos caçadores que transgridem a regra.

Quando a doença aparece, a família, num primeiro momento, trata o paciente com plantas medicinais. O conhecimento das propriedades das plantas constitui um saber coletivo, especialmente das mulheres que aplicam a medicação. Se o tratamento não funciona, apelam ao pajé. A medicina pelas plantas praticada pelos Waiãpi está sendo estudada e já se fez a classificação e análise dos efeitos de 125 plantas, a maioria coletadas em floresta secundária (P. e F. Grenand: 1976).

SUBSISTÊNCIA — Do ponto de vista econômico, os limites do uso da terra pelos Waiãpi definem-se pela localização das roças e das aldeias, incluem-se os sítios antigos, para onde os índios retornam regularmente e que constituem zonas de reserva. Os caminhos trilhados entre todos os pontos do território são significativos para a fixação dos limites da área indígena, pois servem às suas atividades de subsistência, assim como ao relacionamento entre as comunidades locais. As diferenças e variações ecológicas entre as áreas habitadas pelos Waiãpi, atualmente, se verificam, essencialmente, entre as zonas praticamente "vir-

A dança do Turé *em Mitiko* (*foto Dominique Gallois, 1978*).

Eira, *ou a festa do Papa-mel* (*foto Dominique Gallois, 1978*).

Pacu-porai, *a dança dos peixes* (*foto Dominique Gallois, 1978*).

gens" (onde os índios desenvolvem suas atividades, segundo ciclos e métodos que permitem a regeneração do solo e da caça) e as áreas afetadas (seja pela presença da estrada, seja pela sedentarização artificial de uma parte do grupo), que têm seu potencial faunístico e as áreas propícias para abertura de roças diminuídos.

Apesar das invasões por parte de garimpeiros em alguns pontos do território, pode-se dizer que os Waiãpi dispõem até hoje de um território praticamente intato, no qual desenvolvem suas atividades de subsistência segundo padrões tradicionais.

As atividades novas, sejam aquelas promovidas pela FUNAI, sejam as promovidas pelos próprios índios não adquiriram, ainda, peso suficiente para modificar o ciclo das atividades tradicionais.

Duas grandes estações dividem o tempo Waiãpi: o período de chuvas (de dezembro a julho) e a seca (de agosto a novembro). As atividades repartem-se entre esses dois períodos conforme o seguinte esquema:

chuva (*amã*)	seca (*kwara'y*)
coleta importante: frutas de palmeiras	coleta restrita: ovos de tartaruga, iguana, etc.
pesca restrita	pesca abundante
caça abundante: macacos, veados e aves	expedições de caça a longa distância
safra da mandioca e de outros produtos da roça velha; milho da roça nova	preparação da roça nova; safra dos produtos da roça anterior: batata, cará e mandioca nova a partir de outubro;
	período de festas e viagens.

Maiores detalhes sobre a distribuição dessas atividades encontram-se no trabalhode P. Grenand (1980, 47-55).

Na divisão do trabalho, apesar da rígida separação das atribuições de cada sexo, constata-se uma cooperação muito importante ao nível do casal: a mulher acompanha o marido em certos tipos de caça, o marido acompanha a esposa na colheita dos produtos da roça, etc.

* * *

Desde os tempos antigos, os Waiãpi são conhecidos como um povo essencialmente agricultor pela grande extensão de suas roças e variedade de seus produtos. Atualmente, o tamanho médio das roças varia de 1.000 a 3.000 m^2, o formato é variável; corresponde cada roça a uma família nuclear, ou melhor, a cada mulher casada. No caso de famílias poligínicas (homem casado com duas ou mais mulheres) o marido abre uma roça para cada esposa, em áreas geralmente contíguas. As roças dos membros de um mesmo grupo local são justapostas ou dispersas, dependendo da área ocupada (relevo, antigüidade da ocupação, etc.). O último caso é o mais freqüente, em virtude do processo de sedentarização que obrigou muitos Waiãpi a procurar terras boas em locais mais distantes, dispersando as roças secundárias e mantendo próximo às aglomerações apenas roças pequenas e coletivas.

Existe uma série de exigências para a abertura das roças: evitar lugar infestado por espíritos moradores de certas árvores e acidentes geográficos, evitar lugares reconhecidos como áreas de doença e áreas de praga (formigas) e evitar as áreas em declive; deve-se também atentar para a qualidade dos solos (são 14 tipos, segundo Grenand), entre os quais os Waiãpi consideram aptos os de terra preta e vermelha; finalmente, o aspecto primordial, é que a área aberta deve situar-se em zona de floresta primária (*kaa'e'e*).

Todos os anos, os Waiãpi abrem uma clareira em floresta, pois nunca plantam duas vezes no mesmo lugar. Somente após ciclos longos (de 10 a 20 anos) podem eventualmente retornar a plantar numa capoeira (*kokwe'ai*). Essas exigências são as mesmas que determinam a escolha de um local para aldeia, pois as roças (*kó*) devem situar-se, idealmente, na proximidade imediata das casas; na verdade são as roças que determinam o lugar das aldeias.

Os trabalhos agrícolas repartem-se entre agosto e novembro. Queimar e limpar os roçados são atividades coletivas (*posirõ*), nas quais o chefe de família é sempre ajudado por irmãos solteiros, genros recém-casados e outros agregados, que se beneficiarão dos produtos da roça sob forma de alimentos já preparados pela mulher que plantou a roça. Durante todo o tempo da abertura das roças, são preparados *caxiri*, que aliviam essa fase penosa.

os trabalhos agrícolas são realizados segundo técnicas tradicionais e o uso do machado de ferro, introduzido entre os Waiãpi do Amapari desde os anos 1920-30, facilitou muito este trabalho, possibilitando a abertura de roças maiores. Na roça queimada, onde permanecem os troncos calcinados, as mulheres plantam diferentes variedades. Os produtos são misturados sem ordem aparente, havendo forte predominância da mandioca brava — base da alimentação — que cobre 8/10 do espaço da roça. Os outros produtos cultivados são: mandioca brava (29 variedades), banana (11 variedades) cará (12 variedades), milho (5 variedades), batata doce (8 variedades), cana-de-açúcar (3 variedades), macacheira, mamão (3 variedades), cajú (3 variedades), abacaxi (3 variedades), pimenta, abóbora, amendoim (3 variedades), feijão, limão, laranja e pupunha.

Além destas plantas alimentares, os Waiãpi cultivam também nas roças: cana do tipo sagitária para flechas *wywa*, fibra têxtil *kurawa*, veneno para pesca *kunami*, algodão *manyio*, tabaco *makure*, urucu, cuias e cabaças.

A classificação dessas plantas foi estabelecida por P. Grenand (1980, 304-316). Algumas são cultivadas perto das casas, no terreiro da aldeia, como a pimenta, o urucu e em

Os homens de Mariry reunidos para tomar caxiri (foto Dominique Gallois, 1983).

Aspectos de casas Waiãpi, em Inipuku e Castanhal (fotos Dominique Gallois, 1980/81).

alguns casos o algodão.

Os Waiãpi associam as atividades de caça às de pesca e, até certo ponto, também às de coleta, pois exercem todas essas atividades durante a mesma expedição à mata. Estas atividades também relacionadas com os percursos normalmente utilizados pelo grupo. O peso maior dado a uma ou outra depende da estação ou das características peculiares da zona freqüentada.

Existem zonas escassas tanto em mamíferos terrestres, como em peixe e produto de coleta, entre as quais, a região cortada pela Perimetral e, em linhas gerais, toda a bacia do rio Amapari, considerada mais pobre em flora e fauna que a do rio Jari. Por isto, têm grande importância a as zonas de capoeiras como "reservas" faunísticas, citadas no item "localização" e indicadas na planta da área (ver pág. 100).

* * *

A importância da caça nas atividades de subsistência dos Waiãpi deve-se ao aspecto sociológico que valoriza-a como atividade masculina por excelência, substituindo, de certo modo, a guerra (P. Grenand: 1982, 208). Ao mesmo tempo, o produto da caça é considerado a "verdadeira" alimentação (*o'okwer*) e a contrabuição principal para a dieta diária; somente em certas áreas e épocas o peixe tem essa importância.

Os animais caçados pelos Waiãpi variam de área para área; atualmente se queixam do desaparecimento, na parte norte do território, do porco queixada. A classificação dos animais, em função dos períodos favoráveis e da sua alimentação, encontra-se em P. Grenand (1980, 72-75). Basicamente são os seguintes: coatá, guariba, preguiça, anta, veado, cotia, paca, jacamin, mutum, porco do mato, caitetu, jacu, tucano, arara e nambu.

Também pegam jabotis perto das árvores das quais comem as frutas e jacarés nos igarapés.

As técnicas de caça são relativamente uniformes, pois se reduzem praticamente ao uso de espingardas. A partir de 1973, todos os homens adultos conseguiram obter uma arma de fogo, trocando artesanato ou trabalhando para a FUNAI; a prodigalidade com a qual a FUNAI, no início de sua atuação na área, distribuiu as espingardas, não foi mantida no fornecimento da munição. A troca do arco pela arma de fogo acelera o processo de dependência em relação aos trabalhos promovidos pela FUNAI. Mesmo assim, as remessas de munição chegam com meses de atraso e os Waiãpi permanecem sem ela durante longos períodos. Praticamente não utilizam o arco e a flecha, a não ser para a caça de aves utilizadas na confecção de adornos de plumária. As crianças e adolescentes utilizam as armas tradicionais para caçar aves e lagartos nas proximidades da aldeia.

Os modos de caça dos Waiãpi são diversificados, dependendo sobretudo das estações; normalmente, os homens saem e voltam no mesmo dia, após efetuarem percursos de 10 a 20 km, em caçadas individuais ou em grupos de dois ou três. Seguem caminhos prefixados, conforme a abundância de um ou outro tipo de caça. Outra modalidade são as expedições familiares de vários dias, que são ao mesmo tempo expedições de caça, de pesca e de coleta, praticadas sobretudo na estação da seca e efetuadas a partir de acampamentos a um ou dois dias de viagem da aldeia. Promovem também expedições longas, que implicam em vários dias de caminhada para atingir os centros acima descritos como "reservas faunísticas" e onde permanecem várias semanas. A caça em tocaias é utilizada sobretudo para a captura de pássaros (araras e tucanos) no inverno, na época da bacaba e do açaí.

Para pescar usam linhas de náilon e anzóis, de tamanhos variáveis. Raramente usam o arco e a flecha, a não ser nos rios Inipuku e Aimã, onde, no verão, os lajedos descobertos permitem essa operação. Com armadilhas *massiwa* pescam somente em pontos específicos do território: o igarapé Onça e baixo Inipuku. Pescam também com timbó (dos tipos *kunami*, plantado e *imeku*, coletado); a FUNAI tentou extinguir essa prática, sob a alegação de que é nociva à saúde.

Os 28 tipos de peixes pescados pelos Waiãpi foram classificados por P. Grenand (1980, 80-82) e os mais freqüentes, em toda a área são: cumaru, curimatá, prianha, piaua, pirapucu, surubim, aracu, jacundá, poraquê, e, sobretudo, o trairão.

Os produtos coletados pelos Waiãpi são usados para fabricação de utensílios e adornos ou são complementos da dieta alimentar. São os seguintes os complementos alimentares mais importantes: açaí, ingá, bacaba, maçaranduba, sorba, cucura, goiaba, taperebá, ucuquirana, bacuri, caju, cacau, castanha, biribá, insetos, larvas, além de caracóis, ovos de iguana, jacaré, e, finalmente, o mel.

Para a confecção dos artefatos, coletam madeiras, entre elas o pau d'arco *pairá* e o cedro, a paixúba, enviras, sementes, resinas e colas como o jitai, a balata, cipós, folhas de palmeiras e tinturas, como o genipapo. Além desses ítens, acrescenta-se importante repertório de plantas medicinais.

A coleta de castanha do Pará merece atenção particular, pois, sob influência da FUNAI, começou a ser feita sistematicamente para a venda.

A coleta da pupunha, de laranjas e de cacau, finalmente, é essencial para os Waiãpi, não somente por serem produtos valorizados culturalmente — especialmente a pupunha — mas porque existem importantes plantações dessas espécies nas capoeiras velhas dos igarapés Karapanaty, Água Preta e no rio Inipuku, visitados regularmente pelos índios.

A preparação dos alimentos, domínio exclusivo das mulheres, segue padrões relativamente elaborados. A verdadeira comida, segundo os Waiãpi, constitui-se da carne e peixe e dos produtos da mandioca, como o beiju e a fa-

rinha. Os diferentes tipos de preparações são os seguintes: os cozidos de carne e peixe, com ou sem tucupi; os mingaus mais variados (de tapioca, frutas, batata e cará, trairão e anta); os caldos de carne e peixe, utilizados sobretudo na confecção do tacacá para a refeição matinal; os sucos de frutas (abacaxi, frutas de palmeira geralmente misturadas com farinha); e as bebidas fermentadas do tipo caxiri, feitas sobretudo de mandioca brava mas também de banana, milho, cará, etc. De manhã costumam tomar tacacá, ou *caxiri miti* (pouco fermentado); durante o dia tomam *sibe*, frutas, castanhas, etc... À tarde, quando os homens voltam da caça ou da pesca, é preparada a refeição familiar, com base nestes produtos. Raramente fazem refeições coletivas, a não ser para o consumo do *caxiri*.

* * *

Entre as atividades ligadas ao comércio que estão se desenvolvendo recentemente, destaca-se a confecção do artesanato, impulsionada pela FUNAI. A cultura material Waiãpi inclui a confecção de instrumentos, recipientes e armas ligados à subsistência, assim como de objetos de adorno. As matérias-primas usadas na confecção incluem produtos silvestres e produtos cultivados nas roças.

Os artefatos produzidos seguem uma especialização sexual rigorosa, cabe ao homem o trabalho da madeira para fabrico de armas, bancos, etc. A ele cabe também o trabalho com arumã para trançados. Fabricam também os adornos plumários, principalmente coroas de plumas de tucano e os objetos rituais, instrumentos musicais e máscaras. Às mulheres cabe o trabalho da cerâmica, hoje em decadência, desde a introdução de panelas. A eles também compete o trabalho com algodão, para confecção de tipóias, redes e cintos; as redes — tecidas — representavam no passado, o objeto de troca por excelência dos Waiãpi.

A cultura material apresenta variações de um grupo local para outro, sendo mais ou menos marcada pela influência dos padrões decorativos dos povos Carib vizinhos. Existe, por outro lado, uma grande diferença entre os objetos confeccionados para uso e os destinados à venda, estes últimos sendo geralmente miniaturizados e mal acabados. Nos últimos três anos, ocorreu uma violenta descaracterização da cultura material Waiãpi devido à seleção, por parte dos funcionários da FUNAI, de um "artesanato" destinado à venda (vide *box* sobre Artíndia, no capítulo Wayana-Aparai). A venda do artesanato, no entanto, é essencial para os Waiãpi que somente através dela obtém recursos para a compra de munição e outros bens de consumo, que se tornaram necessários a sua vida diária, como linhas de náilon, anzóis, sal, pano, pilhas, fósforos, sabão, etc. Os Waiãpi se queixam constantemente da falta de continuidade nas compras de artesanato, e na falta de munição que decorre disso: "Por que dinheiro você guarda? Nós não tem nada coisa por aqui. Por que FUNAI guarda dinheiro, não quer estragar nada? Não adianta guardar lá. Por que não manda coisa prá nós? Nós tá precisando

Porã e Arandau, no PIA/Amapari (foto Lucia van Velthem, 1980).

Seremeté saindo para uma caçada (foto Dominique Gallois, 1981).

chumbo, espoleta, espingarda... *Olha eu vou dizer uma coisa: por que primeiro FUNAI vem dá espingarda então? Nós caçava primeiro com flecha, com flecha que nós caça, porque FUNAI dá primeiro espingarda, não aidanta, só espingarda da FUNAI, nós não tem nada chumbo, e espingarda mesmo, como pode usar? Sem chumbo e sem cartucho, é prá jogar fora? ou prá guardar? Então não adianta vocês dar primeiro espingarda prá nós, porque nossa espingarda mesmo é flecha, nós caça bem com flecha, por que dá FUNAI espingarda? Por que FUNAI dá espingarda primeiro gente? Por que FUNAI não dá nada, por que FUNAI dá primeiro espingarda e depois nada? Só dá espingarda, só dá mesmo espingarda. Nós tem tudo espingarda aqui, só guardado, só guardado, nós tá mesmo esperando chumbo. Só esperando chumbo, não chega, não chega. Muito aqui quando João Carvalho chega aí pede, pede, pede, pra ele, pede pede. Todo dia, aí ele falou que vai trazer. Aí nós esperei, esperei, esperei, aí chegou depois, só uma lata, uma lata pequena de chumbo. Aí espalha tudo, tira só com a mão, ele tira só com a mão, tira tudo na mão. Que isso, que isso? Não pode fazer assim"* (Mensagem dos Waiãpi de Mariry para o Presidente da FUNAI, fala Joaquim, 14.2.1983).

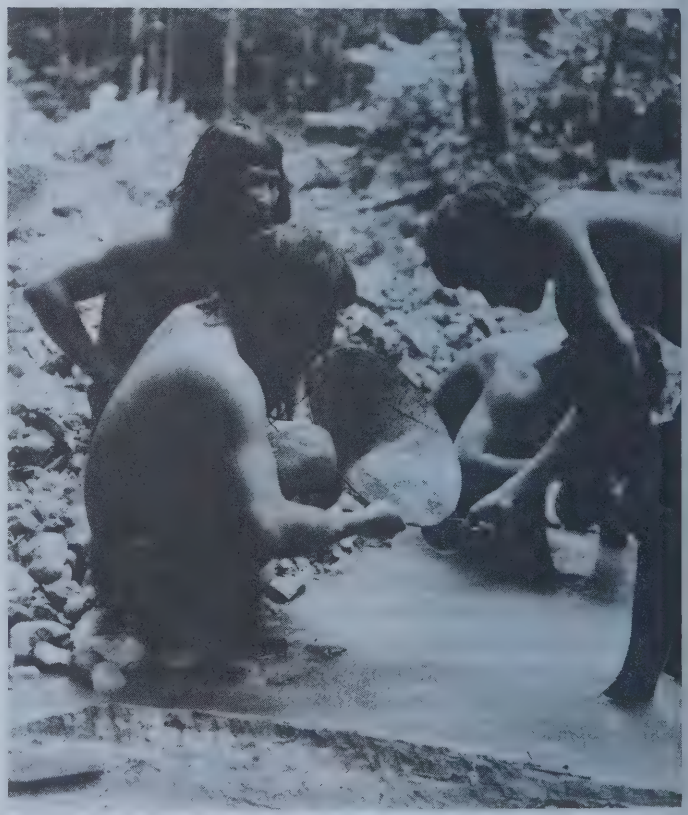
Depois da conclusão da pista de pouso, construída entre 1977 e 1979, na então sede do PI Amapari (Mitiko), os índios não têm tido oportunidades de trabalhar em serviços remunerados pela FUNAI e, por isso, só conseguem dinheiro através da venda de artesanato. Obtêm algumas mercadorias de fora também através de serviços organizados pelos 3 "índios funcionários" —como abertura de roças, limpeza de igarapés, etc. — sendo "pagos" por esses com objetos comprados com seus salários.

A venda de castanha do Pará foi, durante um tempo, fonte de renda para os Waiãpi, que a coletavam na região do igarapé Araça e do Riozinho. Entretanto, logo surgiram dificuldades para a venda desse produto em Macapá e Serra do Navio, onde era cobrado um imposto alto; os funcionários da FUNAI desincentivaram então os índios a coletar castanha para venda. Atualmente, vendem episodicamente castanha, jabotis, frutas de palmeiras e aves domesticadas para os funcionários da ICOMI na Serra do Navio.

Desde 1982 os Waiãpi da aldeia Mariry estão trabalhando regularmente no garimpo do Aimã — denominado Três Pedaços — e venderam o primeiro ouro extraído à FUNAI, ficando totalmente insatisfeitos com a retribuição que lhes foi dada conforme o depoimento que segue:

"Agora eu vou falar, meu nome é Joaquim, tou sabendo mais pouco de português, língua de português, eu sou garimpeiro agora, eu fui primeiro trabalhar com garimpeiro, eu fui com garimpeiro, eles trabalha lá, ele tira, eu tira também, ele me disse que pode tirar também, ele disse que vai me pagar muito mercadoria depois ele vai dar, ele disse assim, depois quando vocês acaba de tirar garimpo aí paga muito coisa prá vocês, assim disse garimpeiro. Aí muito muito muito mesmo ouro ele tirando, não paga nada. Então ele volta, eu olhei o serviço como ele fez, garimpo, como ele fez pra trabalhar garimpo, eu olha bem, mas não é difícil não, viu?"

"Como pode fazer, se garimpeiro entra na minha terra, como eu faço com ele? Pode tirá lá, não deixa roubar, é nossa terra. Por isso eu não deixa entra garimpeiro. Porque garimpeiro quer toma índio terra, não pode. Não pode tá roubado minha terra. Não é mucura. Sabe o que é mucura? Nós sabe aqui. Waiãpi não deixa a terra dele mexer,



Os Waiãpi da aldeia de Mariry garimpando no igarapé Aimã (fotos Dominique Gallois, 1983).

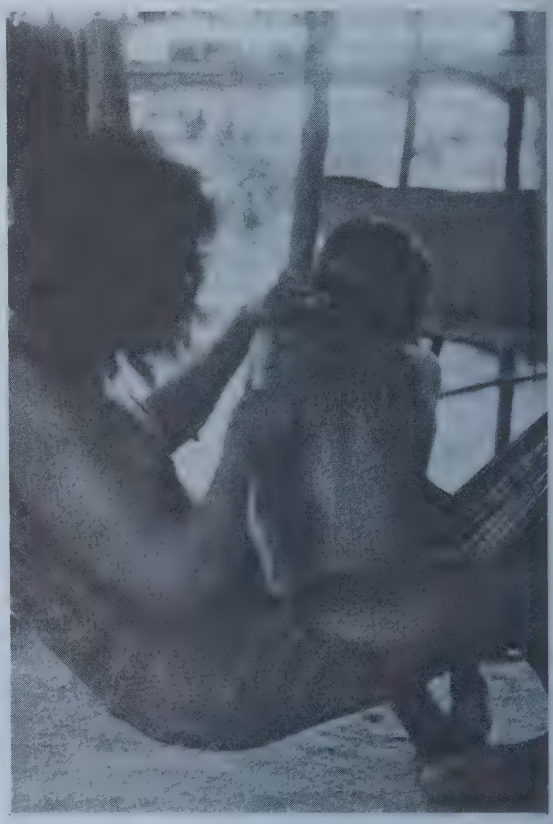
porque Waiãpi precisa trabalhar isso também, não é só garimpeiro que sabe, viu? porque garimpeiro entra, porque aqui nós tudo tem terra, nossa terra é também prá cá, a terra dele é também prá lá e a nossa terra também aqui. Eu não quero, não quero que garimpeiro entra na minha terra. E cadê que Waiãpi vai mexer cidade? Só terra dele, mesmo, só terra da vovó dele, mesmo. Agora eu estou aqui, Mariry, viu?

Agora como nós pode vender ouro; Agora nos mesmo vai vender ouro porque todo tempo gente dá pro FUNAI não paga nada. Só dá pano e coisas, só dá bombom, e bolacha e mais nada. Por isso que nos vai vender nós mesmo, prá saber se ouro vale demais e tá valendo ouro, viu?"

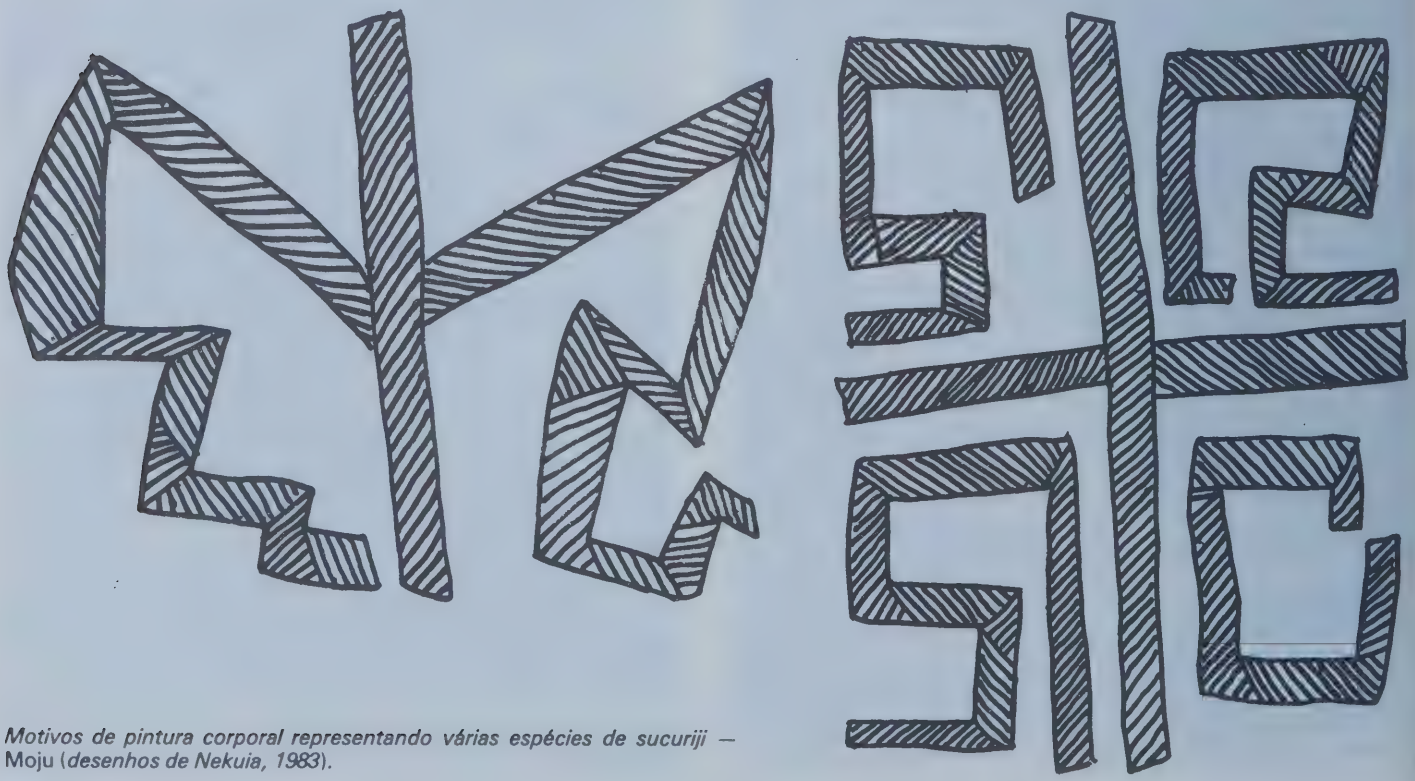
"Olha, se FUNAI não deixa vender Belém ouro, aí gente não pode levar. Nem FUNAI não vou entregar de jeito nenhum. Eu mesmo que eu quero vender ouro, eu quero saber se dinheiro dá muito ouro (leia-se ao contrário). Eu quero vender ouro. Eu mesmo que eu quero vender ouro, sabe porque, porque garimpeiro então muito tira ouro, só leva garimpeiro, agora nós mesmo vou vender ouro. Se FUNAI não deixa, se FUNAI não deixa, tá bom, não tem jeito, FUNAI não deixa nós ir, nós fica por aqui mesmo. Derrama tudo. E ouro fica, eu não vou entregar na mão da FUNAI de jeito nenhum. Fica todo tempo guardando aqui. Não vou entregar de jeito nenhum. Só Waiãpi que pode levar ouro dele. Entende? Faz tempo, faz tempo que a gente pede pro FUNAI me leva, me leva pra vender ouro Belém, por isso... Olha vou dizer uma coisa pra vocês: a gente dá pro FUNAI, um dia nós deu aquele João Carvalho, gente dá ouro todo tempo, todo tempo, todo mês, a gente dá ouro pra ele, depois não traz nada. Dinheiro pouco. 'Ouro não vale nada', assim mesmo que ele falou. Então nos mesmo, agora nós já sabe, agora não é besta mais não, agora é sabido. Agora nós vamos mesmo Belém. Não vamos nem na Serra, passa direto na Serra e Macapá. Ninguém fica lá Macapá vendendo ouro, só Belém, só Belém onde tá FUNAI, pode ir lá, nos pode ir lá. Onde tá Dr. Paulo, aí nos vamos vender. FUNAI não tá morando lá Macapá, nem na Serra. Então nós vão onde tá FUNAI, nos vamos lá. Olha se Delegado não deixa que vai, diz pode mandar ouro que eu mesmo vou pra vender, olha Waiãpi não deixa ouro dele prá levar não, quando Delegado pedir, não adianta não. Olha se fosse nós mesmo ficar boa, muito jóia, agora, FUNAI mesmo levar ouro, ah, não tá bom assim não, não vale não. Ninguém vai tirar mais ouro. Prá quê? Prá quê tirar ouro então? Não adianta, só prá tirar e dar pro FUNAI pra levar prá vender, ah não dá não. Entende?" (fala Joaquim, 14.2.1983).

A solução proposta informalmente pelo Delegado da 2ª DR, que acha "perigoso" o fato dos Waiãpi se dedicarem ao garimpo, é o arrendamento do garimpo a terceiros, para evitar a perda do ouro, pois os índios "não sabem trabalhar corretamente". É claro que esta sugestão vai totalmente contra as aspirações dos Waiãpi.

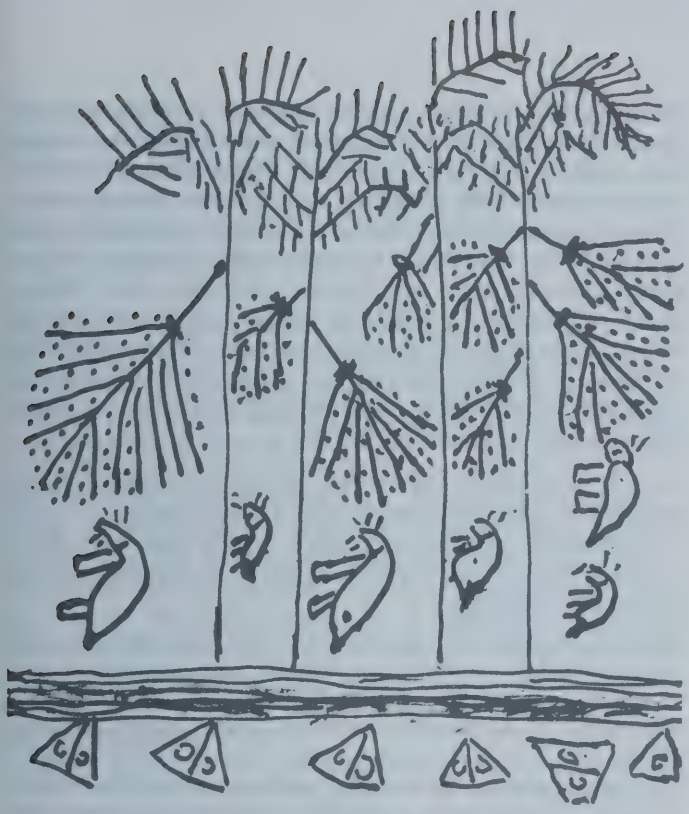
Cururú e Moiuaucá no garimpo do igarapé Aimã (foto Dominique Gallois, 1983).



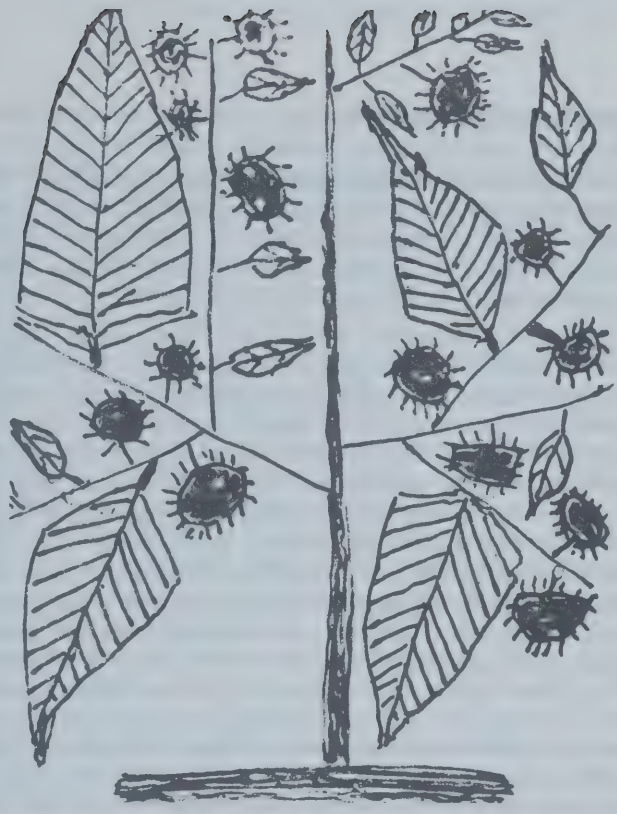
Waimisĩ e suas filhas. À direita, Cuiuri pinta seu filho com o motivo da espinha de peixe. Aldeia Mariry (fotos Dominique Gallois, 1983).



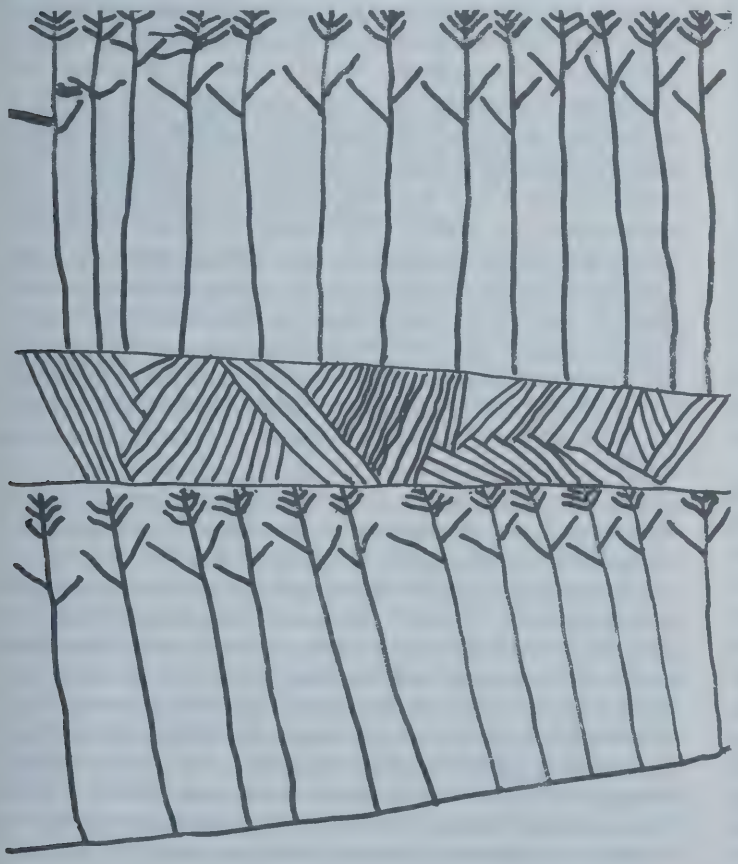
Motivos de pintura corporal representando várias espécies de sucuriji — Moju (*desenhos de Nekuia, 1983*).



Na horizontal o rio; de um lado as casas da aldeia; do outro os ratos e as cotias comendo pupunha (desenho de Januari, 1983).



Um pé de biriba (desenho de Januari, 1983).



Uma roça de milho (desenho de Matã, 1983).

Tutela e assistência

Os Waiãpi recebem assistência da FUNAI através da 2ª DR desde 1973, quando foram contatados e foi criado o PIA Amapari. Um subposto foi criado em 1978 em Molokopota, alto Jari, e desativado com a transferência dos remanescentes dessa aldeia para o PIT, em 1981.

A sede do PIA Amapari, situada em Mitiko, onde funcionou até 1982, conta ali com uma casa grande, servindo de residência para os funcionários, depósito e enfermaria, construída com materiais deixados pela Mendes Júnior, construtora da Perimetral Norte. Uma nova residência estava em fase final de construção, quando a sede teve de ser abandonada. As outras instalações dela são o poço artesiano, a casa e o motor de luz, a radiofonia. Na Perimetral, a antiga sede, Aramirã, foi reativada, contando com duas casas até recentemente ocupadas pelos índios funcionários que tomavam conta do lugar. Para o transporte , o PIA conta três canoas e um motor de popa de 8 hp utilizado pelos funcionários. As canoas são utilizadas no trecho que liga a estrada a Mitiko e no trecho do igarapé Mariry, recentemente limpo pelos índios dessa aldeia para facilitar o acesso, até então feito a pé. Os demais rios e igarapés da área não são navegáveis e os Waiãpi se deslocam tradicionalmente a pé.

Um automóvel do tipo camionete serve para transportar material e pessoas entre a área indígena e a Serra do Navio — onde funciona o hospital que atende a maioria dos doentes —, ou Macapá, onde são efetuadas certos tratamentos e compras para o Posto e os funcionários. Finalmente, a pista de pouso, construída pelos índios, situa-se no posto abandonado de Mitiko, e tem 800 metros aproximadamente. É servida por aviões da FUNAI que só vão até a área em casos de urgência. A distância entre Belém e Mitiko é de aproximadamente 4 horas de vôo.

O sistema de fonia foi recentemente substituído, sendo que existe um rádio de bateria na aldeia Mariry, outro com motor no Aramirã e ainda um outro. Este último está guardado em Mitiko e os índios o consideram de sua propriedade, pois foi comprado com o resultado da venda do ouro retirado por garimpeiros no Aimã, em 1976 e embargado pela FUNAI. O PIA Amapari é servido por poucos funcionários em relação à extensão da área. Eles permanecem quase sempre na sede do PIA e os índios se queixam sempre da falta de atendimento nas aldeias. Até o final de 1982, o sertanista responsável era João Evangelista Carvalho que substituiu o sertanista responsável pela "atração" do grupo, Fiorello Parise. Agora não há mais sertanista na área, mas somente um chefe de posto, o que faz pressupor, para breve, a mudança do PIA para PI.

O atendente de enfermagem fez parte da equipe de atração, dez anos atrás, e vive na área com a esposa e os filhos. Desloca-se para as aldeias onde passa algumas semanas, ficando depois a maior parte do tempo na sede, o que provoca queixas constantes dos índios. Um trabalhador braçal, idoso e doente, fica permanentemente no Aramirã. Outros dois funcionários, um artífice e um braçal, que também conheciam os índios desde 1973, foram dispensados em 1980, acusados de envolvimento num conflito com garimpeiros, mas nunca foram substituídos. No final de 1982, se instalou na área um técnico agrícola que cuida sobretudo do atendimento sanitário das aldeias Araça e Mariry. Os índios precisam muito mais desses serviços que de novas técnicas agrícolas. Uma professora, também da FUNAI, chegou em 1981, dando início a um programa de alfabetização, mas após alguns meses abandonou a área e não foi substituída.

Há três índios-funcionários que recebem o salário mínimo regional. Foram contratados pela FUNAI em 1973, como "intérpretes", pois viviam fora da área e esse expediente foi uma maneira de fazê-los voltar e auxiliarem nos trabalhos de "atração".

Dois deles residem no Aramirã e são responsáveis pela manutenção do material da FUNAI, pelos transportes, e também pela fiscalização da entrada da área indígena, na Perimetral. Suas casas estão sempre lotadas com parentes do Inipuku e do Onça-Karapanaty, que vão até a estrada, seja para receber tratamento, seja para comprar mercadorias que os índios funcionários obtêm mais facilmente. Um terceiro funcionário indígena reside na aldeia Ytuaçu e é responsável pela manutenção da pista de Mitiko e pela limpeza do igarapé Onça. Outros dois índios, não contratados mas pagos com a verba de manutenção do Posto, trabalham como proeiros.

A relação entre os funcionários da FUNAI e os Waiãpi é relativamente boa. No entanto já ocorreram tensões decorrentes da falta de assistência aos índios do Inipuku. Revoltados com a morte do índio Cassiripi, que faleceu sem atendimento, os Waiãpi do Inipuku e do Onça mandaram todos os funcionários embora, em 1980. O sertanista João Carvalho foi então enviado à área e conseguiu apaziguar os ânimos, "ganhando" os índios com seus cantos e conversas na língua Tupi e desacreditando o funcionário até então responsável pelo PIA: É freqüente aliás a divisão dos índios na relação com os diferentes funcionários que atuam na área, agravando tensões internas próprias ao povo Waiãpi.

O grau de paternalismo dos funcionários, em especial a distribuição de "presentes" (na realidade mercadorias compradas com a verba de manutenção do PIA), desorientam muitas vezes os índios que, atualmente, perderam a confiança na FUNAI e passaram a exigir muito mais. O subposto de Moloko-pota nunca teve funcionário-chefe permanente e mais recentemente passou a ser administrado pelo índio Micico, funcionário da FUNAI em Belém, que resolveu voltar para sua aldeia. Em 1980 passaram por Moloko-pota dois funcionários que foram totalmente abandonados pela 2ª DR, sem comunicação com Belém. O primeiro passou 6 meses na aldeia sem recursos para tratar os doentes e o segundo, que veio com poucos remédios, foi

abandonado na aldeia, numa época em que já existiam tensões entre os índios. O avião que deveria buscar esse funcionário e trazer de volta o capitão da aldeia voltou somente 5 meses depois (Sarraf: 1982). Este abandono explica parcialmente a crise que no final de 1981 resultou na morte de vários índios da aldeia (ver item "Histórico do Contato").

Um subposto para a aldeia Inipuku foi prometido pela 2ª DR, desde 1976, mas nunca implantado. Os índios chegaram a iniciar, por conta própria, a construção de um campo de pouso, mas logo foram desencorajados pelos funcionários da FUNAI. Deslocavam-se a pé — num percurso de 4 dias — para receberem atendimento no Aramirã. Em 1981-82, após novas mortes por falta de atendimento, todos os habitantes da aldeia se mudaram para Mariry, mais próxima da estrada. Ali estão novamente isolados e foram proibidos de usar o rádio para se comunicarem com Aramirã; em represália, em março de 1983, usaram o rádio para entrar em contato com João Carvalho na frente Parakanã e se queixaram da falta de atendimento na sua aldeia. O novo chefe de posto pretende instalar um funcionário permanente nessa área.

Nenhum "projeto de desenvolvimento comunitário" foi implantado até agora pela FUNAI na área indígena. Apesar de vários terem sido elaborados pelos sertanistas responsáveis pelo PIA, nenhum foi aceito pela FUNAI de Brasília. Os únicos projetos implantados na área serviram para melhorar a infra-estrutura do PIA (pista de pouso, residência dos funcionários, etc.). Nesta ocasião, os índios eram contratados e pagos em função das horas de trabalho, com base no salário mínimo regional. Nunca os Waiãpi foram realmente ouvidos para o planejamento de um projeto ou, quando foram consultados, a FUNAI se limitou a ouvir a opinião dos índios-funcionários.

O SIL atua na área Waiãpi desde 1973. A equipe Olson permaneceu em Moloko-pota até janeiro de 1978, onde passava alguns meses por ano. No início de sua atuação trabalharam em conjunto com a FAB para fixar os Waiãpi nessa área, ajudando na abertura de roças, construção de casas e tratamento de saúde. A partir de 1977, iniciaram a análise gramatical dos textos coletados, resultando na publicação (mimeografada) de um vocabulário-padrão e uma pré-cartilha. Considerando que a equipe Olson não era suficiente, em 1977 o SIL mandou para a área do PIA Amapari outra equipe, Arturo e Cheryl Jensen. Eles passaram duas temporadas na área e não se instalaram definitivamente por impedimento da FUNAI, numa forma de acomodação ao processo geral de retirada do SIL de todas as áreas indígenas, nas quais mantinham bases em 1977. Continuaram a pesquisa lingüística em Belém, para onde os missionários haviam convidado um índio Waiãpi como informante. Os Jensen voltaram à área Waiãpi, no início de 1983, e agora pretendem se instalar ali por dez anos, permanecendo no local longas temporadas contínuas. O objetivo da FUNAI, ao permitir a volta dos missionários, nesse caso, é que sua presença na aldeia Mitiko, onde se instalaram, faça os índios voltarem para perto da sede abandonada. Outro motivo é a falta de professoras da FUNAI para serem mandadas a essa área e os Jensen se responsabilizariam por um programa de alfabetização. Por enquanto, estão testando as cartilhas elaboradas a partir da pesquisa anterior e iniciaram o ensino na língua indígena para 7 índios, na maioria adultos.

Pretendem também elaborar uma cartilha de matemática, mas o objetivo principal é a tradução dos textos bíblicos na língua Waiãpi, que serão "oferecidos" às comunidades, servindo de base ao trabalho de evangelização. Em apenas um mês de presença já haviam conseguido que os índios lhes pedissem rezas contra doenças e outras ameaças. É claro que esse objetivo dependerá de muitos anos de trabalho e será dificultado pelo tradicionalismo dos Waiãpi.

A equipe do CIMI-Regional Norte-II visita esporadicamente a área, passando um ou dois dias numa ou outra aldeia, para conversar com os índios, que, até agora, não entenderam seus objetivos.

EDUCAÇÃO ESCOLAR — Após a primeira tentativa fracassada, por parte da FUNAI de implantar uma escola na área indígena, por falta de professor os índios estão exigindo a implantação de escolas em cada uma de suas aldeias. Em 1982, somente as crianças da aldeia Mitiko receberam algumas aulas com exercícios de coordenação motora e aprenderam a escrever seus nomes. Os adultos que agora estão aprendendo a escrever e ler na própria língua, com as cartilhas do SIL, querem também que os missionários lhes ensinem a ler e escrever em português e, sobretudo, fazer contas: "Nós queremos professora, professora nós quer, sabe por quê? E como nós faz prá comprá coisa? Prá isso, quando estuda aí nós sabe compra coisa..." (Joaquim); e "Por que FUNAI não manda professor, será que FUNAI, assim, quando Waiãpi sabe muito não quer assim sabe muito. Parece assim" (Cumai a Gallois: 1983, ip).

SERVIÇOS DE SAÚDE — Os serviços de saúde prestados aos Waiãpi estão sob a responsabilidade da FUNAI; através de um atendente que vive na área e da EVS que visita a sede do PIA uma vez por ano, para vacinação e tratamento odontológico, além das visitas extras em casos de epidemias. Agora, também o SIL participa do atendimento sanitário aos índios que se fixaram perto de sua base, na área de Mitiko.

Quando surge um problema que não pode ser atendido no PIA, o doente é levado para o hospital da ICOMI, na Serra do Navio. As internações no hospital tendem a aumentar, assim como as visitas, seja para fazer testes de malária seja para obter remédios, sempre em falta no PIA. Os remédios da enfermaria provêm quase todos da CEME; alguns específicos são mandados pela FUNAI e os antimaláricos fornecidos pela SUCAM. Muitas vezes o atendente precisa pedir comprimidos aos moradores da estrada, inclusive aos

garimpeiros que invadem a área. Os remédios são guardados atualmente na residência do atendente, no Aramirã, e numa casa da aldeia Mariry, em condições precárias, uma vez que a enfermaria na sede de Mitiko está desativada.

Na época do contato com a "frente de atração" da FUNAI, o estado de saúde dos Waiãpi era péssimo. Muitos haviam morrido em conseqüência de uma epidemia de sarampo trazida pelos garimpos do Karapanaty; outro grupo local do Água Preta havia sido aniquilado por gripe e muitos, sobretudo da área do Inipuku, haviam contraído doenças venéreas. Atualmente, o estado de saúde dos Waiãpi é menos dramático, mas continuam vítimas de constantes epidemias, sobretudo de gripe e disenteria, além da malária endêmica, que têm aumentado nos últimos anos. Nenhum programa de erradicação da malária foi implantado; os tratamentos são feitos sem o teste e os casos se propagam de uma aldeia para outra. As doenças venéreas estão diminuindo e nunca houve casos de tuberculose. No caso das aldeias próximas ao Posto, que atendia a maior parte dos índios ao longo do igarapé Onça (até 1982), as epidemias são raramente fatais. Nas aldeias distantes, como Inipuku (e, atualmente, Mariry, Araça) onde não há atendente, cada epidemia resulta na morte de alguns indivíduos. A seqüência das últimas epidemias, pelo que se sabe, foi a seguinte: 1973, gripe no Inipuku, 6 mortos; 1974, gripe no Inipuku, 2 mortos; 1976, gripe no Inipuku e Mitiko, 1 morto; 1980, gripe no Mitiko, 1 morto;1980, intoxicação pela água no Inipuku, 1 morto; e 1981, coqueluche no Mitiko, nenhum falecimento.
Além disso houve vários casos de hepatite entre 1978 e 1981, com a morte de 5 adultos.

Entre 1977 e 1981 nasceram 4 crianças defeituosas (hidrocefalia e nanismo), provavelmente em decorrência das doenças venéreas que afetaram os Waiãpi. Os funcionários da FUNAI atribuem esses problemas à ingestão excessiva de *caxiri* (!) e, em represália, suspendem o fornecimento de medicamentos para as aldeias, nas ocasiões em que os índios realizam suas festas.

Normalmente as crianças malformadas são eliminadas ao nascer, como acontece nos casos do nascimento de gêmeos. Ultimamente o sertanista da FUNAI presente na área tem impedido a morte das crianças nessas condições.

Em 1982, nasceram duas crianças com problemas de epilepsia e outra com deficiência cardíaca.

As vacinações iniciadas em 1974 eram de responsabilidade da EVS/FUNAI e os índios receberam as doses iniciais e reforços (Sabin, BCG, tríplice, tétano, sarampo, varíola, tifo e coqueluche) regularmente. A partir de 1982, as vacinações passaram a ser feitas pela Secretaria de Saúde de Macapá (sarampo e sabin).

Existem no PIA fichas individuais do Programa de Imunização, totalmente incompletas, tanto na identificação dos indivíduos, como na indicação das vacinas e datas, como também não informam sobre o estado de saúde dos indivíduos. Os óbitos são apenas registrados, faltando a data em muitos casos, assim como a causa da morte; as crianças que faleceram nos primeiros meses de vida não têm fichas. Tudo isso torna muito difícil uma avaliação do estado sanitário dos Waiãpi.

O principal problema da assistência à saúde continua sendo, desde a instalação da FUNAI na área, a concentração destes serviços na região do PIA. Mesmo quando o atendente ou outro funcionário da FUNAI se desloca para as aldeias, isso só "resolve" o problema durante o tempo de sua estadia. Tentou-se formar alguns índios do Inipuku para que pudessem aplicar remédios e curativos simples. A iniciativa foi muito bem recebida pelos índios mas não teve continuidade por parte da Funai.

A estrada que liga Aramirã ao Jacaré está em péssimas condições, dificultando o transporte dos doentes por carro. Os índios reclamam providências da 2ª DR/FUNAI junto ao governo do Território do Amapá.

A medicina dos brancos é bastante aceita pelos Waiãpi, que exigem os tratamentos adequados. Mesmo assim, não dispensam o tratamento tradicional, com plantas medicinais, nem as curas xamanísticas que são destinadas a tratar da causa profunda das doenças, ou seja, a ação dos espíritos. Fazem diferença entre doenças do branco — sarampo, hepatite — e doenças tradicionais, sempre ligadas à ação dos espíritos; afirmam que no passado havia muito menos doenças e que sobretudo a malária não os atingia como atualmente.

Situação atual das terras

A área ocupada pelos Waiãpi é cortada pelo traçado da rodovia Perimetral Norte (BR-210), que entra na área indígena por 30 km aproximadamente. Situa-se, por outro lado, não muito longe de centros urbanos (Serra do Navio a 90 km e Macapá a 375 km) e dos núcleos de colonização ao longo da própria Perimetral. Sobretudo são terras em que, se não são propícias a agricultura e a pecuária (terras muito acidentadas), a mineração tem altíssimas potencialidades econômicas: manganês, cassiterita, ouro, prata, tantalita, etc. (RADAM: 1974).

A pesquisa mineral (DNPM e ICOMI) iniciou-se na área indígena antes da construção da Perimetral e da chegada da frente de atração da FUNAI. Foram as turmas de pesquisa geológica, inclusive, que fizeram os primeiros contatos com os Waiãpi do Karanaty, Inipuku e do Cuc, e puderam informar a FUNAI sobre a localização das aldeias. A divulgação dos resultados da pesquisa promoveu uma corrida ao ouro nessa região. Em muitos casos, os garimpeiros que se deslocaram para a área indígena faziam parte das turmas do DNPM e ICOMI. Quando a FUNAI chegou à área Waiãpi, em março de 1973, já funcionavam dois garimpos: um no igarapé Água Preta e outro no igarapé Karapanaty. Desde então, a garimpagem de ouro só fez aumentar e continuará aumentando nos próximos anos,

como pode-se prever com a divulgação recente da existência de importantes jazidas minerais no interflúvio Paru-Jari, que são comparadas às jazidas de Carajá, e por isso foram denominadas "Nova Carajás" (O Globo: 12.6.1982).

A invasão de garimpos nas terras dos Waiãpi se iniciou e ainda continua sob a forma de garimpagem esporádica, com autônomos ou grupos trabalhando para patrões de Macapá ou fazendeiros da Perimetral. Na maioria dos casos, não tinham autorização de lavra. Somente a partir de 1979, com a instalação da Mineração Monte Negro, iniciou-se a invasão pór parte de empresas de mineração.

Segue um histórico dessas invasões, a partir dos documentos que foi possível consultar. Em alguns casos, invasões relatadas pelos índios não foram registradas pela FUNAI, que normalmente deveria assinalar essas ocorrências em rádios ou relatórios. Faltam também informações mais detalhadas sobre os financiadores e proprietários dos garimpos.

1968-70: garimpo de ouro no baixo rio Cuc;
1970-71: garimpo de ouro e gateiros no igarapé Água Preta;
1971-72: garimpo de ouro "Coco", no igarapé Karapanaty, com 80 homens, desativado com a chegada da frente de atração da FUNAI (Parise: 1973; ESP: 31.7.73);
1974: garimpo de ouro no igarapé Aimã;
1975-76: reativado o garimpo de Karapanaty e os índios são forçados a abandonar a área;
1976: novo garimpo no interflúvio Aimã-Inipuku denominado "Três Pedaços", com 35 garimpeiros aproximadamente. Uma operação da FUNAI e a Polícia Federal expulsa os garimpeiros (29.8.1976) que reagem, surgindo um conflito no qual um garimpeiro é morto (FSP: 24.5.1977). Nessa ocasião, foram apreendidos 1.364 gramas de ouro, liberados pela justiça do Território para a FUNAI e "revertidos" em benefício da comunidade indígena (compra de fornos, rádio, máquinas de beneficiar mandioca e infra-estrutura do PIA). A FUNAI, por outro lado, entrou com uma ação de reintegração de posse, e uma liminar foi concedida em 29.10.1977; a sentença definitiva que mantém os índios na posse de suas terras foi pronunciada em 17.12.1982 (Processo cível, TFA nº 8530). Eulino Moreira abriu um processo de ação criminal contra a FUNAI que continua respondendo por este caso;
1977: reativado o garimpo no igarapé Água Preta, com 15 homens trabalhando por alguns meses. Doentes, abandonam a área em agosto;
1978: os garimpeiros, trabalhando para Eulino Moreira, em represália, atacam a tiros dois funcionários do PIA Amapari, na cidade de Santana, perto de Macapá;
1978: em novembro, uma operação da FUNAI e da Polícia Federal, expulsa 5 garimpeiros do Aroã, onde o garimpo havia sido reativado;
1979: a Mineração Monte Negro Ltda., se instala no alto Inipuku, com 120 trabalhadores. Nesse ano calcula-se que foram retiradas do garimpo 50 toneladas de minério (tantalita) e mais 10 estavam estocadas. Trabalhavam com um vôo diário para tirar o minério da área. o investimento, até essa data, havia sido de 10 milhões de cruzeiros. A Mineração pertence ao Sr. João Batista de Oliveira Costa. Em novembro, foi realizada uma incursão da Polícia Federal com a presença de um Delegado da Polícia Civil e o advogado da 2ª DR, para desativar o garimpo e embargar o campo de pouso. A FUNAI deu entrada a uma ação de reintegração de posse em 29.4.1980 (Processo cível, TFA, nº 16.860). Em 7.12.1979, João Batista de Oliveira Costa entrou com "recurso de agravo de instrumento para o Tribunal Federal de Recursos, objetivando a anulação da ação de reintegração de posse por incabível, contra o agravante, uma vez que se julgava fora da área indígena" (Processo Cível nº 10.476). Os juízes encarregados do processo solicitaram em ofício à FUNAI o mapeamento da área indígena em litígio. A FUNAI respondeu que a área não estava ainda demarcada e que não se incluía nos limites do decreto de interdição (nº 74.172 de 10.6.1974). Foram chamados os sertanistas responsáveis pelo PIA, que afirmaram que a área litigiosa não era *habitat* dos índios (fol. 57/58 do processo). Em conseqüência disso, o Juiz arquivou o processo em 14.4.1982, até que seja definida a área indígena; a Mineração continua suas atividades;
1980: nesse ano continuam funcionando 3 garimpos na área indígena: na foz do rio Cuc, a Mineração do Alto Inipuku, e o garimpo do Aimã;
1981: um novo garimpo é descoberto na zona situada entre o rio Cuc e o rio Inipuku, em sobrevôo do avião da FUNAI; e em
1982: reativados os garimpos do Karapanaty e do interflúvio Aimã-Inipuku; segundo informações dos índios, os garimpeiros eram financiados por Rogério de Abreu, piloto de Macapá, que os índios consideram parente do Delegado da FUNAI. Os garimpeiros do Karapanaty abandonaram a área rapidamente após doenças que mataram 5 pessoas. Antes de ser desativado, um avião da FUNAI sobrevoou a área e o delegado concluiu que o garimpo estava fora dos territórios indígenas reconhecidos por decreto (Abreu: 1982, ip); os índios, entretanto, afirmam que os garimpeiros estavam no igarapé Karawowo, área de ocupação do Capitão Renato. Outros garimpeiros estiveram no garimpo Três Pedaços, alegando ter autorização da FUNAI e prometendo pagamento aos índios. Desconfiados, os índios funcionários confiscaram o ouro (um vidro de Nescafé cheio) na saída dos garimpeiros, mas o sertanista obrigou-os a devolvê-lo.

Depois, outros garimpeiros que trabalhavam para Rogério voltaram mas os índios do Mariry impediram-nos de chegar ao garimpo, raptando apenas um dos garimpeiros e obrigando-o a trabalhar e a ensiná-los. O garimpeiro ficou dois meses com os índios e depois fugiu com o ouro. Na passagem, em represália, queimou as casas dos índios, no igarapé Pairary. Desde então, os Waiãpi continuam trabalhando no garimpo Três Pedaços, com problemas para a

Índios das aldeias Aramirã e Araçá na Perimetral Norte, quase intransitável (foto Dominique Gallois, 1983).

comercialização do ouro, como indicado acima.

O que importa ressaltar neste histórico é que, em nenhum dos casos, a intervenção da FUNAI e da Polícia Federal conseguiu desativar definitivamente os garimpos. Quanto à reação dos índios, observou-se a antiga tendência de abandonar a área invadida, como vem fazendo desde o início deste século, quando sua área começou a ser invadida por gateiros, balateiros e garimpeiros. A reação da FUNAI, inclusive, era favorável a este abandono, uma vez que favorecia a concentração dos índios perto do PIA. Após a retirada dos invasores, a volta dos índios à sua área nunca foi garantida. A partir de 82, no entanto, a reação dos índios modificou-se, não somente impedindo a entrada dos invasores, como também assumindo a garimpagem como atividade que pretendem desenvolver nos próximos anos.

Existem outras ameaças para a integridade do território Waiãpi. Os trabalhos de construção da Perimetral foram paralisados em 1977, e não têm prazo para serem reiniciados; entretanto, os projetos de mineração existentes para a região denominada "Nova Carajás" implicarão com certeza no seu prosseguimento.

A extração de madeira, apontada pelo RADAM como atividade de maior significação na área, oferecendo altíssimas potencialidades, já se verifica na periferia da área indígena, com serrarias instaladas ao Longo da Perimetral. Está em fase de projeto, entre o IBDF e a Secretaria de Agricultura do Amapá, a constituição da "Floresta Nacional do Amapá", uma área de 1.568.000 ha, cujos limites a sudoeste cobrem parte das terras dos Waiãpi. Esta Floresta Nacional constituiria, na realidade, uma "floresta de rendimento", a ser explorada por empresas privadas, conforme recomendação do RADAM.

Diante desta situação e dos interesses econômicos em jogo, torna-se até certo ponto compreensível porque a área indígena Waiãpi não foi ainda demarcada. A questão de uma reserva destinada aos Waiãpi começou a ser discutida dois anos após a instalação da FUNAI na área indígena. Desde esta época, uma série de propostas foram encaminhadas à FUNAI, todas visando uma delimitação da

área, ao mesmo tempo que justificavam a urgência em demarcar o território indígena.

O histórico que segue enumera as diferentes propostas de delimitação da área indígena.

A primeira e única medida de proteção legal para a área indígena resultou na interdição, para fins de pacificação, de três porções do território ocupado pelos Waiãpi, pelo decreto nº 74.172, de 10.06.74 (Diário Oficial da União, ano CXIII, nº 110, pag. 6637). Mas as coordenadas geográficas do "memorial descritivo" que acompanha esse decreto estão duplamente erradas, porque não correspondem nem à realidade geográfica, nem às áreas de ocupação dos Waiãpi (com base numa plotagem sobre a carta planimétrica do RADAM). A interdição dessas áreas descontínuas não respeita as trilhas percorridas para atividade de subsistência dos índios, nem as zonas utilizadas para movimentos sazonais e para o trânsito entre as comunidades locais.

A partir deste primeiro decreto, uma série de alternativas foram propostas, conforme o seguinte histórico:

1º) Em 1976, o antropólogo Alan Campbell elaborou uma primeira proposta de reserva, fundamentando-se na descrição detalhada das áreas de ocupação indígena, respectivamente: Karapanaty, Mariry, Aimã, Massiwa, Inipuku e Onça. Classificava-as segundo o grau de utilização (zonas habitadas, zonas de reserva e zonas recentemente abandonadas). Preconizava a demarcação da totalidade dessas áreas sob a forma de uma reserva contínua e propunha também outra alternativa para a demarcação parcial e provisória da reserva (Campbell: 1976). Este projeto, de fato, colocava-se numa situação específica ao período 1975-1976, quando a sobrevivência física dos Waiãpi se encontrava seriamente ameaçada pela construção da Perimetral então em andamento.

2º) No mesmo ano, o sertanista responsável pela área, Fiorello Parise, elaborou uma nova proposta. Conforme este projeto, os limites indicados não abrangiam a totalidade das áreas tradicionais (*Karapanaty* e Cuc) e somente 80% das áreas efetivamente usadas. Propunha a delimitação de duas áreas separadas, respectivamente, ao norte (Inipuku) e ao sul (Felício), com uma superfície total de 1.470 km^2 (Parise: 1976). Este projeto também se inseria no contexto dos anos 1975-76, quando a penetração da estrada em toda a área indígena requeria medidas urgentes e quando a invasão de garimpos havia rechaçado os índios de suas áreas (Karapanaty, Água Preta e Inipuku).

3º) O mesmo sertanista elaborou mais recentemente (provavelmente em 1977) outro projeto de reserva com a plotação de limites aproximativos, mas que englobam todas as áreas ocupadas e utilizadas pelos Waiãpi do Inipuku e Onça-Karapanaty, atingindo assim uma superfície de aproximadamente 5.000 km^2. A delimitação sugerida apresentava-se sob a forma de um meio círculo limitado a oeste pelo rio Inipuku.

4º) Em junho de 1979, Gallois apresentou uma proposta de reserva que englobava a área indicada pelos projetos do sertanista acima referido, mas com delimitação das fronteiras por linhas naturais. Além disto, englobava também em continuidade à área do Inipuku, a região do rio Cuc. A superfície proposta cobria aproximadamente 7.000 km^2. Como as propostas anteriores, esta delimitação não incluía a área do alto rio Jari ocupada por Waiãpi originários do Cuc e, por esta razão, foi complementada com um documento específico, ao mesmo tempo que solicitava, mais uma vez, a formação de um grupo de trabalho da FUNAI para efetuar a "eleição" da área indígena (Gallois: 1979).

O sensível aumento na superfície da área a ser demarcada, como consta das sucessivas propostas acima, resulta de uma maior acuidade no conhecimento da situação da área Waiãpi e do agravamento dos problemas que ocorriam nessa área. A ampliação da reserva se justifica, portanto, pelos seguintes motivos: a absoluta necessidade de preservar as áreas utilizadas para o trânsito entre as aldeias, zonas essas que não se encontravam incluídas nas primeiras delimitações da reserva; e a contenção das ameaças que pesam sobre as terras dos índios, como a Perimetral Norte e a devastação prevista em zonas limítrofes (seja por contratos de risco para exploração da madeira, seja pela instalação de projetos minerais), o que implica na proteção ecológica da área indígena, que somente será obtida através da preservação de uma área contínua.

5º) Como nenhuma das propostas de demarcação apresentadas à FUNAI respeitava os requerimentos desta Fundação (isto é, formação de um Grupo de Trabalho e levantamentos especializados por um engenheiro-agrimensor), um Grupo de Trabalho foi criado no início de 1980 (Portaria 677/E de 15.02.80), para proceder à eleição da área Waiãpi. Conforme a previsão da FUNAI, esta área seria demarcada até o final do ano de 1980. Durante os meses de março e abril do mesmo ano, o Grupo de Trabalho efetuou os levantamentos necessários na área Waiãpi, apresentando os resultados em relatório datado de 17.06.80 (Gallois: 1980). O problema principal que levou a FUNAI de Brasília a recusar a área proposta pelo GT foi a extensão necessária para incluir o grupo de Moloko-pota. A idéia inicial do GT era que esta área deveria ser integrada ao Parque Indígena de Tumukumaque, considerando-se a proximidade geográfica e a utilização que os índios Wayana do Paru fazem do rio Mapaoni, na confluência do qual se situa o Moloko-pota, para seus deslocamentos comerciais. Entretanto, indo ao local, os membros do GT constataram que as aspirações dos índios visavam, ao contrário, a demarcação da área situada a leste de Moloko-pota, para que lhes fossem assim garantidas as terras situadas entre o rio Cuc, seu local de origem e atual centro de ocupação. Estes Waiãpi, de fato, pretendiam reestabelecer laços com os demais Waiãpi, considerando que não poderiam sobreviver indefinidamente num isolamento que ameaçava sua reprodução como grupo. Neste sentido, uma eventual reocupação do rio Cuc, mesmo sem aban-

donar Moloko-pota, viabilizaria contatos e alianças com os grupos locais da região do Amapari. A inclusão da área de Moloko-pota sob forma de área contínua ao território a ser demarcado para os demais Waiãpi determina importante aumento na superfície da área a ser reservada, chegando a um total de 9.650 km^2. Por esta razão, esta primeira proposta do Grupo de Trabalho não foi homologada pelo DGPI-FUNAI.

6º) Em agosto de 1980, como alternativa, o Grupo de Trabalho propôs a imediata demarcação da área do Onça-Karapanaty e do Inipuku, conforme a delimitação já estabelecida pelos trabalhos de eleição da área — isto significa voltar a propostas anteriores —; os limites a oeste seriam delimitados pelo rio Culari, que corre paralelamente ao rio Cuc, a fim de garantir aos Waiãpi esta porção do território tradicional e possibilitar a volta do grupo hoje instalado em Moloko-pota. Evidentemente, esta última alternativa está totalmente condicionada ao acerto de uma solução para esse grupo ocidental, solução esta que se relaciona com a mudança dos limites do Parque Indígena de Tumucumaque, que previa a inclusão da área do Mapaoni (van Velthem: 1980, 22-23).

7º) Em abril de 1981, a antropóloga Sílvia Tafuri do DGPC/FUNAI foi encarregada de verificar se a delimitação proposta pelo GT, em 1980, correspondia realmente à área pleiteada pelos índios. Em visita de dois dias à sede do PIA Amapari e à aldeia Moloko-pota, a antropóloga fez o levantamento e sua proposta corroborou a delimitação anterior no que diz respeito à área do Karapanaty-Onça e do Inipuku. Quanto ao grupo de Moloko-pota foi decidido, nessa ocasião, que deviam removê-lo para o igarapé Onça, o que foi feito algum tempo mais tarde, com as conseqüências já mencionadas.

8º) No início de 1982, o Delegado da FUNAI em Belém, P. C. de Abreu, após consulta ao Governador do Amapá, propôs demarcar como reserva para os Waiãpi as 3 áreas interditadas em 1974, reunindo-as por linhas secas e através do traçado da Perimetral (Abreu: 1982, ip). Convém lembrar que, conforme a delimitação do Decreto de 74, a aldeia do Inipuku não está incluída nessa área que exclui também outras zonas importantes para os Waiãpi. Essa proposta da 2ª DR, embora informal, é por enquanto a única que recebeu o aval do Governo do Território e, portanto, constitui a proposta com mais chances de ser aceita pela FUNAI, embora não corresponda em nada à área pleiteada pelos índios.

9º) Uma nova proposta está sendo elaborada por Gallois, levando em consideração as mudanças ocorridas na área desde 1981 e com base nas áreas requeridas pelos Waiãpi de todas as aldeias. A área dessa proposta está indicada no mapa da página 100.

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Coleções de artefatos (onde está, número de peças, coletor, data e local):

Museu Paraense E. Goeldi, Belém:
(26) Schultz Kamphenkel de 1935-37, rio Cuc
(13) Arnaud de 1966, rio Oiapoque
Museu Plínio Ayrosa da USP, São Paulo:
(60) Gallois de 1977-83, Amapari e alto Jari
Musée de l'Homme, Paris:
— Grenand de 1970, rio Oiapoque

2. Documentos administrativos:

Abreu, 1980
Brusque, 1862, 1863
Campbell, 1975, 1976a
Carvalho, 1981, 1982, 1983
Cognat, 1963
Diário Oficial da União, 1974, nº 110
DNPM, 1979
EVS/FUNAI, 1982
Fernandes, 1939, 1943, 1953
Gallois, 1979a e b, 1980a e b
Heckenroth, 1939
Micico Oiampi, 1981
Parise, 1973, 1976
Processos Cíveis Terr. Fed. Amapá nº 8.530, 16.860
Sarraf, 1982
SIL/Oiampi, 1977
RADAM/BRASIL, 1974

3. Documentos pessoais

Joaquim Oiampi, 1983

4. Informações preliminares

Campbell, 1979 (ficha-padrão)
Gallois, 1980 (fichas-padrão)
van Velthem, 1980a

5. Jornais e divulgação

Boletim Informativo FUNAI nº 8, 1973
FSP, 24.05.1977
ESP, 31.07.1973, 21.9.1976, 5.03.1977, 21.07.1981, 22.07.1981, 30.07.1981
O Globo, 12.9.1982

6. Registros musicais

Indiens et animaux sauvages d'Amérique du Sud (inclui Waiãpi), R. Chapelle, Unidis, Paris, 1976 (phonotèque Musée de l'Homme UD-30-1293)
Waiãpi-Guyane, H. M. Beaudet, ORSTOM/SELAF, Paris, 1980

7. Textos didáticos

Jensen, 1983

8. Trabalhos etnológicos:

Aubert de la Rüe, 1950
Arnaud, 1971
Beaudet, 1978
Campbell, 1976b, 1982
Gallois, 1980c, 1981
F. Grenand, 1972, 1982
P. Grenand, 1972, 1975, 1980, 1982
P. e F. Grenand, 1972, 1976, 1978, 1979a e b, 1980
Hurault, 1962, 1972

Malcher, 1955, 1964
Nimuendajú, 1981
Olson, 1982

9. Trabalhos lingüísticos:

Aguiar, 1942 (342-348)
Coudreau, 1892 (76-129)
F. Grenand, 1979, 1980
A. Jensen, 1976 AMN, 1977 AMN, 1981, 1982
C. Jensen, 1977 AMN, 1978, 1979 AMN, 1981a e b AMN
Moura, 1932 (219-22)
G. Olson, 1975 AMN, 1978
R. Olson, 1975 AMN, 1978
Rondon e Faria, 1948(115-116)

10. Viajantes:

Brué, 1825
Betendorf, 1909 (1690)
Bauve et Ferré, 1833-34
Bagot, 1849 (1830-36)
Coudreau, 1887, 1893 (1887-91)
Crevau, 1883 (1878)
Farabee, 1917 (1913)
Froidevaux, 1894 (1720-1742)
Heriarte, 1874 (1662)
Leblond, 1813
Leprieur, 1834
Martius, 1976 (1823)
Métraux, 1927
Moura, 1922
Nimuendajú, 1927 (1911)
Patris, 1767
Souza, 1955
Schultz-Kamphenkel, 1940 (1935-37)
Thébault, 1857 (1819-1847)
Tony, 1843 (1769)
Villiers, 1920 (1728)

Entre a aldeia Apalai e o campo de pouso, uma cerca para conter os búfalos (foto Jurgen Müller Schneck, 1972).

8 Wayana-Aparai

Nome

O nome Wayana é a autodenominação do grupo.

O designativo "Urucuiana", freqüentemente encontrado nas fontes do século passado, se refere à pintura vermelha de urucum de que fazem uso. Não encontramos explicação para o significado do nome, entretanto, entre os grupos Carib, o sufixo *yana*, corresponde a povo, nação.

O nome Aparai não seria, segundo Rauschert (1981, 238) a autodesignação antiga do grupo, embora seja utilizada como tal no período atual. O autor cita o nome *Pirixiyana* (se refere à fala rápida dos Aparai, comparável com a do papagaio, *pirixi* como possível autodenominação. Por outro lado, segundo outro autor, é possível que o termo *Aparai* seja uma transformação de *Apama*, nome de um grupo que vivia na mesma área, e com os quais os antigos Aparai são muitas vezes confundidos, mas é possível também que se trate do mesmo nome (Grenand: 1972, 47).

O termo Wayana-Aparai, utilizado hoje para designar os índios da região do Paru do Leste, deriva do processo de fusão entre os dois grupos, iniciado no século passado, a partir de casamentos interétnicos (Schoepf: 1972, 45). Atualmente o grupo do rio Paru não é mais formado por Wayana por um lado, e Aparai do outro, mas de Wayana-Aparai, formando uma única entidade, tanto geográfica quanto cultural, e o único elemento que permite distingui-los é a língua (idem, ibidem).

Língua

As línguas Wayana e Aparai são da família lingüística Carib. Todos os índios Wayana-Aparai são, praticamente, bilíngües, embora utilizem preferencialmente uma ou outra língua, conforme a língua dominante no local onde residem, não existindo para isso uma regra rígida.

Schoepf considera que esta situação foi favorecida pelo sistema de parentesco bilateral: a ausência de uma afiliação unilinear tornava impossível a prescrição de uma determinada filiação étnica aos índios oriundos de um casal misto, e, pelo contrário, favoreceu a livre escolha da língua (Schoepf: 1972, 53). Por outro lado, segundo Rauschert, "as mães de crianças oriundas de famílias mistas dão importância ao aprendizado correto das duas línguas pelos seus filhos" (1981, 244).

Em 1972, a distinção entre as línguas preferencialmente faladas nas diversas aldeias Wayana-Aparai permitia distinguir 111 Wayana e 61 Aparai; estes últimos, bem menos numerosos, teriam sua língua quase extinta. Porém vários fatores influenciaram a manutenção da língua Aparai. Ela é considerada mais fácil pelos próprios índios, sendo a mais utilizada. No caso de uma conversa entre um Wayana e um Aparai a língua Aparai será a escolhida. Também é a língua utilizada pelos missionários do SIL para alfabetizar as crianças e, conseqüentemente, é a única língua indígena que o grupo sabe escrever (Schoepf: 1972, 53-54).

Em 1978, a situação lingüística era a seguinte:

— aldeia Apalai (Bona) Wayana e Aparai, ligeira predominância da língua Wayana;
— aldeia Irikitimëne: ambas línguas e predominância de Wayana;
— aldeia Maxipuri: Aparai predominante;
— aldeias Makuatirimoine (falantes Aparai), Mauruimëne, Aramapukú: uso equivalente de uma ou outra língua;
— aldeia Ariwémëne: predominância do Wayana;
— aldeia Xuixuime: predominância do Wayana;

— aldeia Anapuaká: predominância do Wayana;
— aldeia Kumakarpan: predominância do Aparai;
— aldeia Itapeké: predominância do Aparai; e
— aldeia Puuntapy: predominância do Aparai.

Quanto ao português, praticamente todos os homens e mulheres adultos — e alguns fluentemente — falam o português. Há 4 pessoas (dois índios desaldeados por muito tempo, uma cabocla casada com um deles e um caboclo casado com uma índia) que só falam português.

Além do português, alguns índios, devido ao trânsito ao norte do território tribal, no Suriname e na Guiana Francesa, têm noções das línguas holandesa e francesa, que aprenderam junto aos Wayana dessas áreas ou em trabalhos temporários lá.

Localização

Os índios Wayana ocupam um território compreendido entre 0°30′ e 3°30′ de latitude norte e 54° e 55°30′ de longitude oeste, subdividindo-se em três grandes grupos: as comunidades do rio Paru de Leste do Citaré, no Brasil, as do Litani, na Guiana Francesa e as dos rios Paloemeu e Tapanahony, no Suriname. Apesar das grandes distâncias, estes grupos mantêm constantes relações, efetivadas a partir de visitas. No Brasil, os Wayana-Aparai habitam as margens do rio Paru de Leste e seus afluentes, o rio Citaré, situado no Município de Almeirim, no norte do Estado do Pará. A maior porção do território efetivamente ocupado, hoje, pelos Wayana-Aparai está incluído no Parque Indígena de Tumucumaque, havendo porém um certo número de aldeias fora dos limites do Parque. Esta área está incluída entre 0°30′ e 1°30′ de latitude norte, e 54° e 55° de longitude oeste. Em toda a região predomina uma vegetação do tipo floresta densa. Entretanto, à altura da aldeia principal (Apalai) existe um campo natural que se estende por 12 km ao longo do rio Paru. A partir da desembocadura do rio Axiki e para cima o relevo é relativamente acidentado. O rio na parte habitada pelos índios, tem uma largura que varia entre 60 e 200 metros, muitas vezes separado por ilhas. O regime fluvial está ligado às chuvas: estação das chuvas (inverno) de fevereiro a julho e seca (verão) de agosto a janeiro (Schoepf: 1972, 48 e 1978, 71).

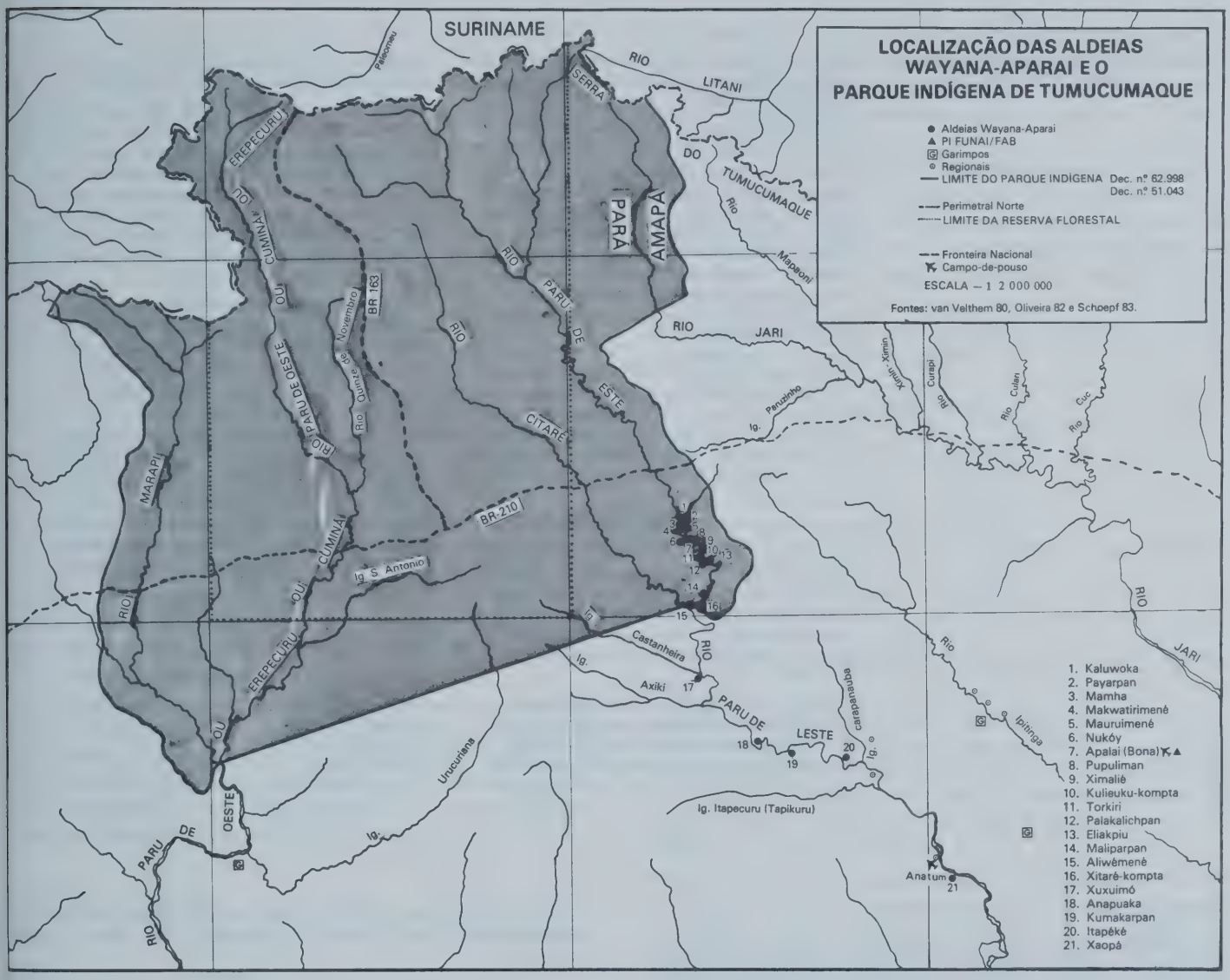
Atualmente, segundo Frederico Oliveira, os Wayana-Aparai vivem dispersos em 14 aldeias ao longo dos rios Paru e Citaré (Oliveira: 1982, 14). A evolução das aldeias para os últimos vinte anos aparece no quadro abaixo.

As aldeias recentemente ocupadas, constituem ainda pontos de ocupação sazonal.

A distância máxima que separa as aldeias ao longo do rio Paru é de 160 km, sendo o percurso realizado em 6 dias de viagem. A aldeia do Citaré está situada a aproximadamente 2 dias de viagem da desembocadura do rio Paru.

QUADRO DA EVOLUÇÃO DA POPULAÇÃO WAYANA-APARAI: 1963/1982

	1963: Cognat		*1972*: Schoepf		*1978*: Schoepf		*1981*: FUNAI		*1982*: Oliveira	
Rio Jari	Moloko-pota Pacoi-Cumpta	52								
Rio Paru do Leste	Maeuyeu Cupipane Iriwa Marua Pane Yoroko-Omim Mararuari- -Meheneu Tucuxi-Ene Saiaripo Urucuha Uapeu Yahawaene Cumaru	11 12 7 16 10 8 13 9 11 13 21 15	Iriwa A. Apalai Anapuaká Kurupeime Kutumeime Itapeke Maruakpe	9 55 14 18 14 13 16	Iriwa Maxipuri A. Apalai Xuxuime Anapuaka Kumakaipau Itapeke Puintape	16 15 94 20 11 15 10 8	Irikitimene- Iriwa Maxipuri A. Apalai Tupapina Xuxuime Anapiaka Kumakarpau Itapeka	 17 11 161 7 10 11 17 9	Maxipurina Anakarema Makuatiri- -moené Marwi-Moeiy Nukoy A. Apalai Kuriew- Kuruatary Parakaru-Pano Orina-Piwru Azoka-Pana Zakarey- -Moeny Xuxuime- Mitary Itapeke	13 12 12 9 11 111 14 6 3 17 2 7 30
Rio Citaré (afl. Parú) e Boca do Citaré	Chictari Chictaré-Goake	10 24	Likirikichpau Irikparakan Kapawimene	18 10 5	Ariwimene Kueimene	14 14	Citaré	4	Xitaré-Tary	7
TOTAL	16 Aldeias	241	10 Aldeias	172	10 Aldeias	203	10 Aldeias	250	14 Aldeias	254



E 4 aldeias estão situadas fora dos limites do parque indígena: Ariwimënê, Xuixuimó, Kumakarpan, Itapeké (van Velthem: 1980, 18).

A distribuição espacial dos Wayana-Aparai em pequenas concentrações, visa a manter operante sua economia de subsistência. Todas as aldeias se situam à margem do rio ou em ilhas. Não ocupam mais, como no passado, igarapés ou o interior da floresta distantes do rio.

A instalação em determinado local está relacionada com diversos fatores de ordem econômica e cultural, como:

— proximidade de água límpida e piscosa;
— proximidade de terras propícias ao cultivo: terra vermelha ou preta e outras não alagáveis; são preferidas;
— proximidade do combustível, isto é, lenha em abundância;
— proximidade de lajedos, que constituem portos seguros, e são apropriados para o banho e a pesca, e importantes também nos rituais;
— distanciamento das águas profundas, habitadas por espíritos maléficos;
— distanciamento de antigos sítios de ocupação: abandonados após o falecimento de membros do grupo, sobretudo quando o morto foi pajé;
— localização em ilhas: devido ao pequeno número de habitantes de uma aldeia, as ilhas são consideradas mais seguras; e
— outros fatores: por exemplo, evitam subidas e barrancos para acesso ao rio, preferindo locais aprazíveis com vista de longo alcance para o rio (van Velthem: 1980, 7-8).

OS WAYANA NO SURINAME E GUIANA FRANCESA

Importante parcela da população Wayana vive no Suriname e Guiana Francesa, totalizando 600 pessoas.

No Suriname, em 1972, viviam cerca de 150 Wayana, instalados na região dos rios Paloemeu, Tapanahony e na margem surinamense do rio Litani, fronteira com a Guiana Francesa. A população destas aldeias transita entre os dois países. Os Wayana do Suriname estão sob a influência da West Indies Mission há mais de 20 anos, cujos missionários tentam suprimir muitas expressões de sua cultura como os cantos e as danças (Kloos: 1972, 355).

Na Guiana Francesa os 510 Wayana do censo de 1980 vivem em 14 aldeias às margens dos rios Litani e Lawa (P. Grenand: nov. 1980). Observou-se a partir de 1964 um movimento de concentração destes índios junto ao posto de assistência de Maripasoula, localizado no rio Lawa.

A área ocupada pelos Wayana pode ser considerada como relativamente isolada. Contudo, recentemente surgiu um núcleo de colonização em sua parte norte. A invasão mais freqüente nesta área é a de turistas, que chegam até as aldeias Wayana por Maripasoula, onde o posto de assistência transformou-se em hotel.

A ocupação do território pelos Wayana não está regida por nenhuma legislação específica, constituindo-se em terras devolutas. A Associação dos Ameríndios da Guiana Francesa, recém-criada, tem entre suas reivindicações, a definição de um estatuto legal das terras indígenas (vide box na "Introdução").

Em 1967 quando foi realizada uma consulta entre os índios, visando integrá-los através da cidadania francesa, os Wayana foram os únicos que a recusaram. Em decorrência disto não foram considerados franceses, nem estrangeiros, e segundo os critérios do INSEE são "sem nacionalidade", vivendo como hóspedes da França em suas próprias terras! (Grenand: 1979b, 371).

Muito embora estejam sujeitos a diversas pressões de influência cristã, os Wayana resistem, e esta comprovação é fornecida pela constatação de um xamanismo atuante e diversas manifestações rituais (Grenand: 1978, 375).

Os Wayana do Brasil, Suriname e Guiana Francesa permanecem até o presente em constante contato. Estas visitas recíprocas apóiam-se sobretudo nas relações familiares, mas possuem também motivação comercial na troca de objetos artesanais e industrializados ou prestações de serviços aos negros refugiados Boni.

FONTES DE INFORMAÇÃO:
Kloos, 1972
Grenand P., 1972
Grenand P. e F., 1972, 1978, 1979
Hurault, 1968
Cognat, 1967, 1977

População

As informações sobre a população Wayana e Aparai, no passado, estão ligadas à penetração de expedições no território indígena. Por esta razão, como as expedições geralmente ocorreram no sentido norte-sul, isto é, a partir do litoral das Guianas, as informações são menos precisas sobre os Wayana instalados no Brasil, mais afastados para os viajantes que os Wayana da região do rio Maroni. Por outro lado, devemos considerar que os grupos Wayana e Aparai só incrementaram sua fusão a partir da segunda metade deste século, embora um grande número de casamentos interétnicos fosse constatado desde o final do século XIX.

Deve ser levada em consideração a existência de numerosas comunidades Wayana fora do Brasil, em constante contato com os Wayana-Aparai do Paru:

As informações demográficas sobre estes índios são separadas em três itens: a) população Wayana e sua evolução; b) século XIX: até 1968, população dos Wayana e dos Aparai, separados e c) período recente: população Wayana-Aparai.

A evolução da população Wayana (excluindo-se os Aparai) foi sintetizada por P. e F. Grenand (1979, 364), como segue:

ano	população (Brasil + Guiana Francesa + Suriname)
1760	3.000
1800	2.000
1890	1.200 (sendo que 900 no Brasil e Suriname)
1948	550 (sendo que 460 no Brasil e Suriname)
1964	610 (sendo que 350 no Brasil e Suriname)
1974	650 (sendo que 260 no Brasil e Suriname)
1978	770 (sendo que 330 no Brasil e Suriname)

O primeiro número corresponde à primeira referência precisa sobre a população Wayana, conforme o levantamento do viajante J. B. Leblond, que esteve na área em 1789, e contou 20 aldeias espalhadas desde o igarapé Tamouri (afluente do Maroni), na Guiana Francesa, até o rio Jari.

Quanto à população Wayana e Aparai no Brasil, Schoepf estabelece quadros a partir dos dados fornecidos por viajantes na área, que sintetizamos a seguir:

*Wayana**

data	fonte	nº aldeias	população
1878	Crevaux	16	—
1890	Coudreau	25	900
1937	Schulz	1	30
1938	Aguiar	4	—
1941	Schmidt	10	200
1951	Fernandes	1	—
1955	Frikel	12	120
1963	Cognat	16	180
1968	Lapointe	10	105
1972	Schoepf	7	110

(*) Os números correspondem às aldeias situadas na área visitada pelos autores, portanto nem todos estes números correspondem à população total do grupo. Os dois últimos números correspondem a uma avaliação a partir de uma repartição lingüística dos Wayana-Aparai, segundo a língua predominante nas diferentes aldeias (Schoepf: 1972, 43).

O conjunto das referências acima, sobre a evolução demográfica dos índios Wayana, permite verificar um forte abalo demográfico na população Wayana, tanto no Brasil como na Guiana, que diminuiu mais da metade nos últimos 80 anos. A decadência demográfica do grupo atingiu uma fase máxima nos anos 40, devido ao alastramento de doenças bronco-pulmonares.

Por outro lado, entre os Wayana, esta evolução demográfica foi acompanhada de uma evolução na ocupação territorial: considera-se que, na época de Coudreau, no final do século XIX, de cada 10 Wayana, 7 habitavam território brasileiro; já em 1972, de cada 10, somente 2 habitavam no Brasil (Schoepf: 1972, 41-45).

Aparai

data	fonte	nº aldeias	população
1878	Crevaux	8	280
1901	Coudreau O.	—	—
1915	Nimuendaju	—	150
1924	Speiser	3	35
1937	Schulz K.	1	14
1938	Aguiar	1	12
1951	Fernandes	1	—
1952	Carvalho	1	16
1955	Frikel	5	75
1956	Rauschert	1	—
1963	Cognat	4	40
1968	Lapointe	4	60
1972	Schoepf	4	65

A evolução demográfica desse grupo não pode ser melhor documentada, pois o total da população não é conhecido durante o século XIX. O número de 280, na época de Crevaux somente se refere aos Aparai do Paru, enquanto não se sabe quantos índios habitavam o Maicuru. Entretanto, esses grupos locais menos conhecidos, Curua de Alenquer, Maicuru e Jari, foram praticamente eliminados no decorrer dos primeiros anos do século XX. Hoje, a sobrevivência do grupo Aparai se dá através da fusão com o grupo Wayana, e de remanescentes no rio Jari (Schoepf: 1972, 45).

Para se avaliar a população total dos Wayana-Aparai, no Brasil, só existem dados mais recentes e, geralmente, discriminados por aldeia; o aspecto mais relevante — extraído também dos dados acima — é a reduzida população por aldeia, que constitui aspecto tradicional da organização espacial do grupo.

A população total nos últimos anos aumentou progressivamente, como mostra o quadro:

ano	população	fonte
1968	165	(Lapointe)
1972	172	(Schoepf)
1976	190	(Arnaud)
1978	215	(Schoepf)
	299	(van Velthem, apud FUNAI)
1981	241	(FUNAI)
1982	250	(Oliveira)

(A população por aldeia está registrada no quadro da página 140).

O aspecto mais significativo do quadro mencionado se relaciona com a concentração progressiva da população na aldeia do PI, aldeia Apalai, antiga Bona. De fato, desde sua criação, em 1970, esta aldeia concentrou a população de três grupos locais, além de outras famílias vindas de aldeias localizadas rio abaixo.

Por outro lado, nas demais aldeias, os efetivos tendem a uma média de 10 a 20 pessoas, correspondendo à forma de ocupação tradicional. Schoepf lembra que a contagem por aldeia está sujeita a grande variação, devido ao fato de muitas famílias Wayana-Aparai terem duas ou mais residências, em diferentes aldeias, e ao fato também de que os novos casais moram, nos primeiros tempos, na aldeia do pai da noiva e depois voltam para o local de moradia do pai do noivo; é também influenciado pelas visitas de Wayana-Aparai às comunidades Wayana do outro lado da fronteira. Isso quer dizer que um recenseamento baseado unicamente na presença ou ausência das pessoas em determinado local, não dará uma visão exata da realidade demográfica (Schoepf: 1980).

A distribuição da população Wayana-Aparai por sexo é a seguinte:

1972 — 93 homens e 79 mulheres — 56 pessoas com menos de 15 anos.
1978 — 113 homens e 102 mulheres — 86 pessoas com menos de 15 anos.
1982 — 126 homens e 115 mulheres — 110 pessoas com menos de 15 anos.

A distribuição nas aldeias por faixas etárias atualmente é a seguinte:

	de 0 a 15 anos		+ de 16 anos		Total
Aldeia	masc.	fem.	masc.	fem.	
Maxipuriná	4	3	3	3	13
Anakaremã	3	2	2	5	12
Makwatiri-Moeni	5	2	2	3	12
Marwi-Moeny	1	1	3	4	9
Nukóy	2	2	4	3	11
Apalai (Bona)	29	26	30	26	111
Kuriew-Kurutary	3	4	4	3	14
Parakaru-Panõ	—	2	2	2	6
Oriná-Piwru	1	—	1	1	3
Azoká-Panõ	8	2	3	4	17
Zakarév-Moeny	—	—	—	2	2
Xitaré-Tary	1	2	2	2	7
Xui-Xui-Mitary	9	4	9	8	30
Mapeké	—	—	1	2	3
Total	66	50	66	68	250

Fonte: Oliveira, 1982, p. 12.

Em todos os recenseamentos deve ser considerada uma variação de 12 indivíduos para baixo ou 12 para cima, correspondendo às famílias provisoriamente emigradas para as Guianas ou em visita provisória ao Paru.

O número de Wayana-Aparai desaldeados é pouco representativo. Entretanto, quando ocorre, raramente os índios voltam para o seu local de origem. Em 1978, havia duas mulheres casadas com brasileiros, residindo em Anatum, no rio Paru. Outros seis Wayana-Aparai, entre mulheres e homens, estão vivendo em Almeirim, Santarém e Belém, sem contato com seus parentes há muitos anos.

Histórico do contato

A história dos Wayana-Aparai se limita nos últimos 80 anos à região dos rios Paru de Leste e Jari.

No período anterior, é preciso considerar os grupos separadamente, e num território muito mais vasto, que inclui a região compreendida entre os rios Curuá de Alenquer e Jari, limitado ao norte pelo rio Litani, afluente do rio Maroni, na Guiana Francesa.

O passado dos Wayana é melhor documentado que o dos Aparai, sobre os quais não existem informações anteriores à segunda metade do século XIX. As tradições orais de ambos os grupos, porém, permitem reconstituir a história das origens e colocam alguns marcos importantes de seu passado.

Informações mais detalhadas sobre a evolução dos Wayana e dos Aparai encontram-se no trabalho de Grenand (1972), utilizado como principal fonte para o resumo apresentado abaixo:

APARAI — Tradições orais levantadas por Rauschert situam a "antiga terra dos Aparai" na região dos cursos baixos dos rios Curuá, Maicuru, Paru e Jari. Em tempos "muito antigos" os Aparai teriam vindo de uma terra ao sul do Amazonas, onde havia grandes praias arenosas. Depois migraram para o norte, deslocando-se ao longo dos rios, principalmente o Paru, e instalando-se na região acima citada.

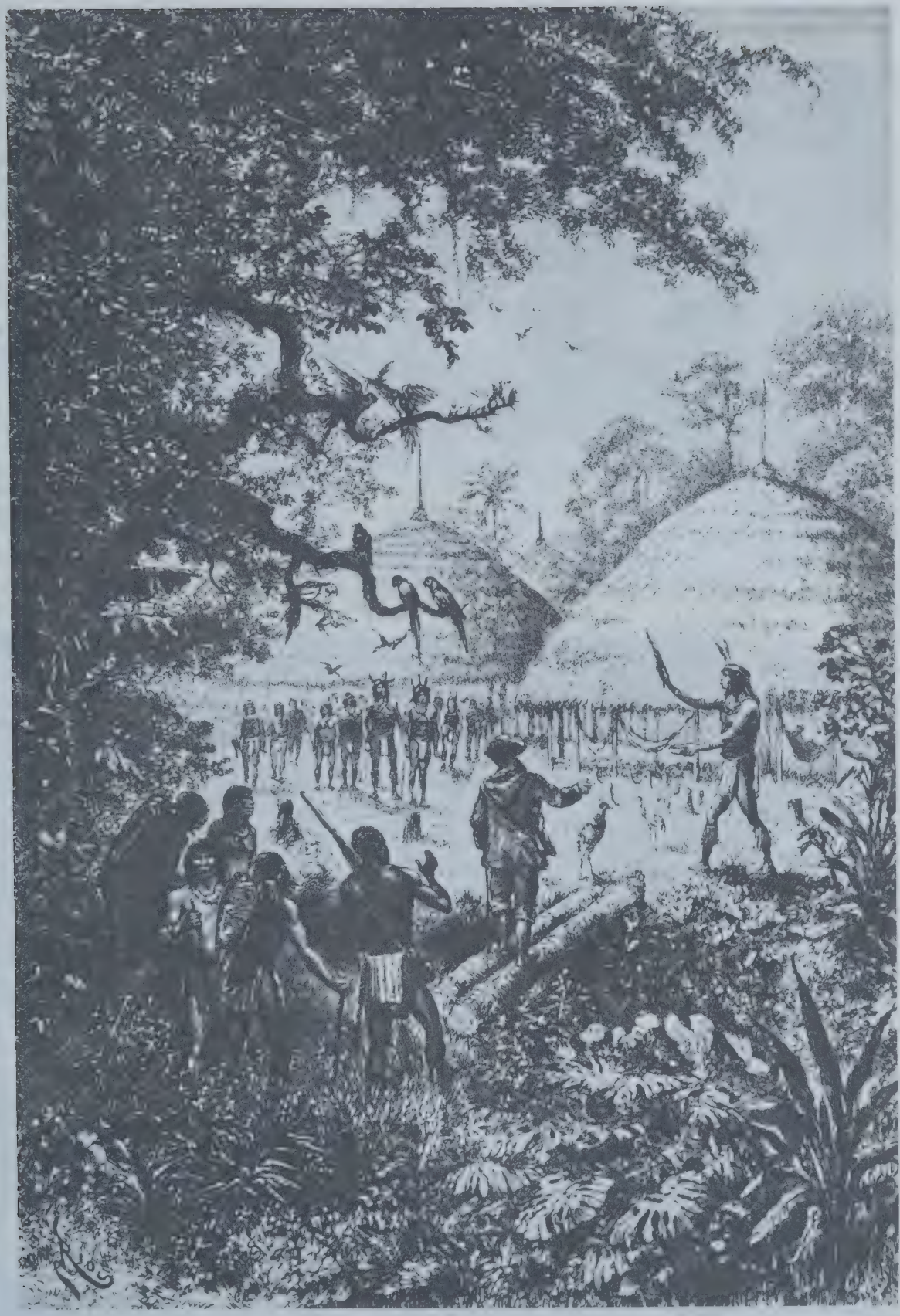
No final do século XIX eram mencionados freqüentemente junto com o grupo Aracaju. Certos autores consideram que os Apama ou Aracaju seriam os ancestrais dos Aparai. Parte destes grupos havia sido "descida" por missionários, na segunda metade do século XVIII. Os que permaneceram na região do baixo Paru migraram então para o curso médio do rio, na zona situada entre os rios de interflúvio Maicuru-Paru-Jari, onde são justamente mencionados os antigos Aparai.

As tradições orais dos Aparai também mencionam contatos com grupos de coletores-caçadores, que viviam retirados no interior das terras, na região montanhosa do interflúvio Paru-Jari, contra os quais, os antigos Aparai empreenderam expedições guerreiras e incorporaram os sobreviventes.

Por outro lado, a tradição menciona guerras constantes contra os índios Wayana, que então ocupavam um território situado ao norte da área habitada pelos Aparai. Segundo a narrativa mitológica o estabelecimento de relações pacíficas entre os dois grupos deu-se por ocasião de uma expedição conjunta contra o *tuluperé*. Sucedeu-se um período de vizinhança pacífica entre Wayana e Aparai, a partir do século passado, quando se iniciou o processo de fusão entre os grupos tribais. De fato, os casamentos intertribais deram origem à fusão dos dois grupos, facilitada pelo fato de ambos observarem uma regra de uxorilocal, que passava pela cooperação entre sogro e genro, este último designado como "peito".

A história dos Aparai é pouco documentada, consistindo em informações esparsas sobre a localização das aldeias em vários pontos do território tribal. O primeiro cronista que fornece algumas informações mais consistentes é Crevaux, que encontrou índios Aparai em 1877-78, distribuídos em 8 aldeias no médio e baixo Paru, mantendo relações pacíficas com os Wayana, enquanto continuavam tendo atritos com os Waiãpi, então designados como "karayuwa". H. Coudreau, em 1888, os menciona na mesma região. O. Coudreau menciona outra parte do grupo do alto Curuá de Alenquer.

Os viajantes, durante os últimos 80 anos, continuam mencionando o grupo na mesma área do Paru e Jari, fornecendo, porém, referências escassas sobre a localização das aldeias e mencionando contatos esporádicos com a população regional: balateiros e gateiros. Os Aparai foram, sucessivamente, visitados por Nimuendajú (1915), Speiser (1924), Schulz-Kamphenkel (1936-37), Braz Dias de Aguiar (1937-38), Schmidt (1940-41), E. Fernandes (1936 e 1941),



Um chefe Wayana do alto Jari espanta os maus espíritos antes de receber os expedicionários na sua aldeia (Jules Nicolas Crevaux, 1883).

Na gravura acima a "Dança do Pono", abaixo a expedição de Crevaux se confraterniza com os Wayana tomando caxiri (Jules Nicolas Crevaux, 1883).

J. C. de Carvalho (1952), Frikel (1955) e van Velthem (1981). Em 1954, Rauschert visitou uma aldeia Aparai no Maicuru e menciona outras habitações do grupo, no rio Curuá. Esta área foi definitivamente abandonada em 1959, com os Aparai migrando para o rio Paru, onde se instalaram nas aldeias de parentes Wayana-Aparai (Schoepf: 1972, 39-40).

WAYANA — Os índios Wayana apontam o alto rio Paru de Leste e seu afluente o rio Citaré, como o centro de seu território tradicional. Ocuparam também o alto Jari, o Litani (Aretani) e o curso médio do rio Paru. A ocupação da área do Litani pelos antigos Wayana implicou em desalojar outras populações locais que as tradições orais identificam como vários grupos de níveis culturais diferentes, mas que tinham "pele clara". São, provavelmente, subgrupos Tiriyó e Akurió. Na mesma fase, entraram em atritos com os Okomoyana, posteriormente integrados na etnia Wayana (Rauschert: 1981, 236). Os conflitos com os Akurió continuaram até a década de 20, tendo estes sido vitimados por doenças, retirando-se da região.

Os Wayana citam como seus antepassados os Opagwana, que posteriormente adotaram a autodesignação de Wayana: "era a mesma gente, só o nome depois ficou diferente" (Rauschert: 1981, 235). Uma série de outros grupos entrou na composição étnica dos atuais Wayana: ao grupo Opagwana juntou-se um grupo Kukuyana, de agricultores incipientes que habitavam a zona do alto Jari e Litani. Por volta de 1750, teriam absorvido parte dos Upurui, grupo de caçadores-coletores que habitava os cursos baixo e médio do rio Jari. Por outro lado, na mesma época, absorveram os Kumarawana do Litani. Todos estes grupos falavam dialetos próximos e a aliança concretizada no início do século XIX deu origem a uma organização relativamente centralizada militarmente, sobretudo durante as guerras contra os índios Waiãpi.

As primeiras referências sobre os índios Wayana — conhecidos nas fontes francesas e brasileiras como Orokoyennes ou Rucuyana — datam de 1730. A fonte mais importante sobre o grupo é C. Tony, que relata a viagem do médico Patris, realizada em 1766. Estas informações permitem descrever a organização espacial e militar dos Wayana e de seus aliados (Amikuane, Aparai, Upurui, estes em fase de integração, totalizando aproximadamente 4.000 indivíduos).

Espacialmente, a organização correspondia a uma série de aldeias que se sucediam ao longo de caminhos e de rios, desde o alto Jari até o rio Tamouri, afluente do Maroni, na Guiana Francesa.

Este território era permanentemente percorrido e vigiado por postos de observação que testemunhavam um estado de mobilização permanente. As aldeias eram construídas de forma defensiva, num ponto mais alto da floresta, e os caminhos de acesso protegidos por fileiras de estacas. Na praça central, uma torre elevada, com sentinelas, vigiava qualquer aproximação. Rauschert informa que não existem mais tradições relativas à este tipo de construção defensiva.

A integração territorial era acompanhada de uma relativa centralização política. A liderança dos Wayana estava então centralizada nas mãos de um único chefe, que exercia efetiva autoridade sobre os chefes locais, estes tendo autoridade sobre os *peito* que se organizavam de modo a formar um corpo de guerreiros.

A aldeia do *iapotari*, num ponto estratégico do território, com mais de 500 habitantes, era particularmente bem protegida.

O desenvolvimento destas instituições corresponde a determinado momento histórico: a fase de guerras intertribais, entre 1760 e 1820 aproximadamente. Os Wayana tiveram como principais inimigos os Galibi-Taira e os Aramixo. Os Galibi, de fato, no final do século XVIII, faziam incursões no interior da Guiana, mas foram vencidos pelo chefe Toropé, e retiraram-se para sua zona de ocupação tradicional, o litoral das Guianas.

A tradição menciona, por outro lado, lutas com os índios Pianoi, subgrupo Tiriyó.

A outra fase guerreira se refere às lutas contra os índios Waiãpi, que duraram muito tempo. Os conflitos ocorreram como resultado de dois movimentos de expansão; dos Wayana, por um lado, e dos Waiãpi, por outro lado, ambos se deslocando rumo ao norte, confluindo na região do Camopi (afluente do Oiapoque). As lutas ocorreram sobretudo na região do alto Jari e, mais recentemente, na região do médio Jari. (Os conflitos foram descritos no capítulo referente aos índios Waiãpi.)

Após estas guerras, os Wayana se concentraram principalmente na região do Paru e do Jari, desocupando em parte a região do Litani e Marouini.

Na fase seguinte, as relações entre os dois grupos — Waiãpi e Wayana — se intensificaram, através de trocas comerciais, dando início a um intenso processo de aculturação intertribal.

Os Wayana, nesta época, eram conhecidos como grandes viajantes, deslocando-se até o baixo Jari e Paru, onde comerciavam com os Aparai, até o Oiapoque e o Cuc, onde trocavam com os Waiãpi, e até o Paru do Oeste, onde entraram em contato com Tiriyó. Transitavam também na região do rio Inini, onde encontravam índios Emerillon. Os caminhos utilizados por eles, para relações entre comunidades locais e com outros povos indígenas, continuaram em parte utilizados até hoje. As áreas de percurso incluíam os rios Litani, Marouini, Jari, Paru, Tapanahoni e Paloemeu. Em conseqüência do comércio e das relações intertribais pacíficas, os Wayana deixaram, em meados do século passado, o habitat no interior, nas zonas interfluviais e igarapés, estabelecendo suas aldeias à margem de grandes rios.

O grupo que teve atuação preponderante nesta rede comercial eram negros refugiados, os Boni, os Djuka e Saramaka, todos indiferentemente chamados *Mekoro* pelos Wayana. A fonte fornecedora de produtos europeus era o comércio de Paramaribo, na então Guiana Holandesa, que havia se especializado neste ramo e chegou inclusive a vender para as ilhas do Caribe escravos indígenas obtidos dos quilombolas. Instituídos como intermediários entre os comerciantes holandeses e os índios, os *Mekoro* tornaram-se fornecedores de todo tipo de mercadorias que interessavam aos indígenas: facas, terçados, machados, pano, botões, anzóis, miçangas, etc. Como os *Mekoro* obtinham grande lucro nestas trocas, era de primeira importância para eles impedir aos índios relações diretas com os brancos, o que conseguiram, declarando aos índios que eles mesmos fabricavam os produtos em uma aldeia situada do outro lado do mar, a uma distância inacessível para os indígenas. Na bacia do Maroni, uma série de aldeias haviam sido instaladas com a única finalidade de facilitar as relações de comércio com os Boni só ocupadas temporariamente, para trocas entre os índios e os intermediários (Vidal: 1862, 644). Os abusos aos quais eram submetidos os indígenas foram presenciados por Coudreau, que assistiu a este tipo de transação. Para mencionar um exemplo, o autor relata que os Boni compravam cães de caça aos Wayana (que, por sua vez, os obtinham eventualmente de outros grupos) ou também redes, que vendiam em Caiena com grande lucro: um cão comprado aos índios pelo equivalente a dois francos era vendido por 150 na cidade (Coudreau: 1893, 152). As relações comerciais que os Wayana mantinham com outros grupos da região estabeleceram-se segundo o mesmo modelo que aqueles entre eles e os Boni, isto é, sobre uma base individual, representada por uma relação de troca preferencial entre dois indivíduos, denominada *banaré* ou *iepé*. Da mesma forma que os Boni exploravam os Wayana, rapidamente estes estabeleceram, sobretudo com os Waiãpi da margem esquerda do Jari, um sistema de trocas assimétricas, que perdurou até a década de 50, segundo informações dos Waiãpi.

Pela sua posição geográfica, de fato, os Wayana eram privilegiados nesta rede de trocas com os Boni, e constituíram-se em repassadores das mercadorias aos grupos que não tinham possibilidades de obterem os produtos cobiçados. Posteriormente, tanto os Aparai como os Wayana e os outros povos indígenas da região estabeleceram relações comerciais com os balateiros, gateiros e garimpeiros, que chegavam até a área, cessando assim as trocas com os *Mekoro*.

A história dos Wayana, na primeira metade deste século, é marcada pelo forte declínio demográfico, como resultado dos contatos com forasteiros, que veiculavam doenças até então desconhecidas pelos índios. No final do século passado, Coudreau avaliava a população deste grupo em 1.500 pessoas, distribuídas em 35 aldeias. Em 1941, só restavam aproximadamente 400 pessoas, sendo 200 no Brasil (Schoepf: 1972, 39). Durante esse período o subgrupo mais afetado pela depopulação foi o do Litani. Mais recentemente, especialmente após o abandono de porções do território tribal, como o Jari, a tendência se inverteu, ocorrendo maior concentração de Wayana na Guiana Francesa e Suriname.

WAYANA-APARAI — O processo de fusão entre Wayana e Aparai, iniciado no final do século passado, na região do Paru de Leste. A partir da década de 60, a principal distinção entre Wayana e Aparai passa a ser lingüística, a grande maioria dos indivíduos do grupo descendem de famílias mistas. O fato mais importante na história dos Wayana-Aparai, durante as últimas décadas, foi a intensificação dos contatos com representantes da população regional. De fato, as tradições orais mencionam contatos esporádicos com caboclos, que vêm de um período que pode ser datado em aproximadamente um século; nas últimas décadas esses forasteiros isolados foram substituídos por contingentes maiores de trabalhadores, controlados por patrões e que se dedicavam à extração da balata e da castanha do Pará. No início, a relação entre índios e balateiros foram boas, os índios prestando serviços aos balateiros e comerciando com eles em bases mais vantajosas do que com seus antigos parceiros os Boni.

O patrão que dominava o extrativismo no rio Paru, na década de 20, foi José Julio de Andrada, também senador e coronel da Guarda Nacional. Através dele, os Wayana-Aparai entraram em contato com representantes do governo brasileiro. Vários índios viajaram para Belém onde foram presenteados com vistosos uniformes, além de outros objetos. Em 1938, Eurico Fernandes, delegado do SPI no Oiapoque, informa sobre a presença de muitos garimpeiros no rio Jari, perto das aldeias Wayana (Fernandes: 7.01.38).

No entanto, a partir da década de 40, a extração da balata voltou a ser efetuada por grupos pequenos de caboclos; e a remuneração de eventuais serviços dos índios passou a ser mais baixa que no tempo dos patrões. Os índios forneciam mandioca, canoas, carne assada e abriam roças para os brancos. O pagamento era feito segundo o sistema de aviamento, com acumulação da dívida. Obtinham, dessa forma, essencialmente o pano vermelho, com o qual confeccionam tangas masculinas e femininas, e também outros objetos, como armas de fogo, sal, açúcar e munição.

A estes caboclos que penetravam na área indígena, os Wayana-Aparai atribuem a culpa pelas grandes epidemias que ocasionaram pesadas baixas na população indígena (Rauschert: 1981, 249). Por outro lado, os índios visitavam com freqüência as pequenas cidades da margem do Amazonas: Almeirim, Monte Alegre, Alenquer. Viajavam sobretudo quando contratados para ajudar no transporte fluvial da balata.

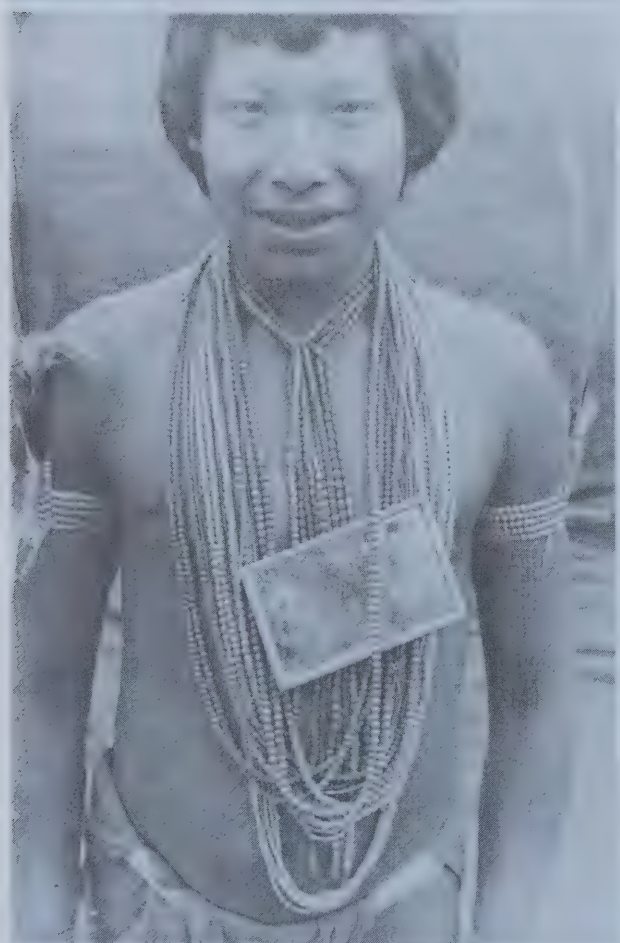
Em geral, segundo informa Rauschert, os índios têm péssimas lembranças das estadias na cidade, pois foram, na maioria das vezes, muito mal recebidos. Mesmo assim,

Grupo de índios Aparai da aldeia Taboca no rio Paru de Leste: o índio Carapanauba ao lado da filha, da mulher e da sogra. Na foto à esquerda, um detalhe de sua filha com pulseiras, colares e peitoral de miçangas, caramujos e medalhas (fotos José Candido de Carvalho, 1952).

Detalhe do Orok, *adorno usado no ritual de iniciação* Okomoman, *principal festa dos Wayana* (*Protásio Frikel, 1955*).

Aspectos da coreografia do canto Kalau *no ritual de iniciação* Okomoman *no rio Paru de Leste* (*Protásio Frikel, 1955*).

Um casal de índios Aparai (foto Protásio Frikel, 1955).



Índio Wayana-Aparai usando braçadeiras e colares de miçanga além do espelho, um dos adornos mais apreciados até hoje (foto Protásio Frikel, 1955).

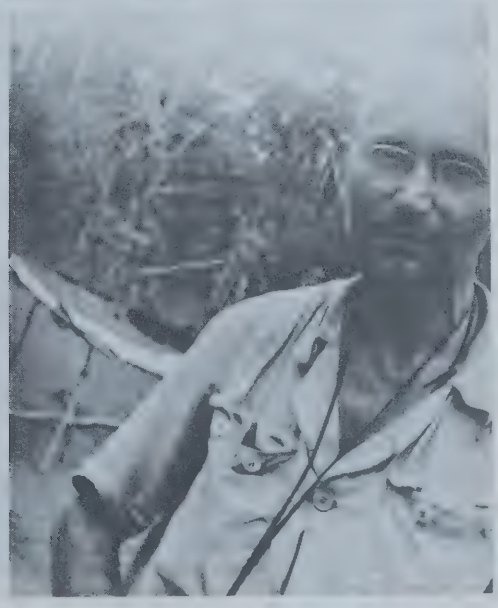
muitos Wayana-Aparai ficaram nestes lugares, desaldeados, vivendo entre os caboclos ou com garimpeiros da região Paru-Jari. É impossível, no entanto, citar o número provável de índios desaldeados.

A freqüência de contatos com forasteiros diminuiu desde 1970, quando os índios passaram a receber assistência da FUNAI, além dos serviços e da presença do SIL e da FAB. Estas entidades, de certa forma, satisfazem as necessidades comerciais do grupo. Porém a presença desses órgãos não impediu outro tipo de relacionamento, em parte também comercial: as viagens dos Wayana-Aparai do Paru até as comunidades Wayana do Suriname e da Guiana Francesa. Esses contatos, que ocorreram desde tempos imemoriais, visto que se trata de um único povo distribuído em três diferentes países, somente diminuiu nos últimos quatro ou cinco anos. Segundo Schoepf, as relações existentes entre os Wayana-Aparai do Brasil e as comunidades além das fronteiras não diferem em natureza das relações existentes entre as aldeias no país: são relações de família a família, baseadas nos laços de parentesco (1972, 54). Entretanto, os contatos também têm uma finalidade comercial, considerando que os Wayana-Aparai podem adquirir nessas áreas mercadorias que não conseguiram no lado brasileiro.

Do rio Paru até o Litani, na Guiana Francesa, o caminho passa pelo igarapé Kustuné, continua pelo Jari, pelo Mapahoni, atravessando até o igarapé Kulé-Kulé e o alto Litani. Para chegar ao Paloemeu, no Suriname, os índios sobem o Paru até as cabeceiras, a montante no igarapé Arokoepina, e de lá a pé, chegam aos formadores do Paloemeu. Os deslocamentos são empreendidos por famílias, com a estadia prolongando-se por vários meses. Os Wayana-Aparai adultos teriam realizado entre duas a cinco viagens desse tipo (Schoepf: 1972, 56).

Modo de vida

SISTEMA SOCIAL — Todas as aldeias Wayana-Aparai localizam-se na proximidade imediata do rio, seja sobre um terraço aluvial, seja numa ilha não inundável. O acesso ao rio é feito por uma rampa ou escada escavada no barranco. Não há regra fixa quanto à disposição das casas numa aldeia; entretanto, elas são dispostas num círculo irregular; a casa de hóspedes, a *tukusipan*, de forma irregular, localizada no centro do terreiro. Esta construção irregular tem de 8 a 10 metros de diâmetro, com cobertura de palha de ubim. O teto sustenta uma roda de madeira com desenhos mitológicos, a *maruana*, em volta da qual são às vezes dependurados ornamentos e instrumentos rituais. A função desta casa é múltipla, mas serve essencialmente para abrigar os visitantes da aldeia, especialmente durante os rituais. Nestas ocasiões, transforma-se também em local de danças. A *tukusipan* era também, no passado, o lugar onde se enterrava o chefe da aldeia, cujo falecimento, provocava o abandono da aldeia. Sob influência dos funcionários da FAB e da FUNAI, os Wayana-Aparai a desig-



Protásio Frikel, de missionário...
... a antropólogo

Vista parcial da aldeia Apalai no alto rio Paru de Leste. No centro a tukuxipan*, a casa dos hóspedes; no fundo, à direita, o campo de pouso da FAB (foto Daniel Schoepf, 1976)*

Dentro da casa dos hóspedes a maruana*, roda de madeira colocada no teto onde estão representadas as* Auruke*, lagartas mitológicas (foto René Fuerst, 1968).*

nam também, quando falam em português, como "prefeitura", o que não corresponde às atribuições tradicionais desta casa.

As casas familiais são construídas conforme três modelos tradicionais, comportando ou não piso elevado e extremidades em meio círculo. A denominação geral para as casas é *pakoro*. A mais tradicional, com extremidades em meio círculo, é *otopan*, enquanto a mais freqüente, semelhante às construções caboclas da região, é chamada de *telakaman*. Além dessas casas de habitação, constroem *tapiri* temporários, seja na aldeia, para abrigar a cozinha, materiais, etc., seja na mata, para abrigos de caça e viagem.

As casas correspondem às famílias nucleares: algumas abrigam além delas, alguns parentes próximos, num total de 4 a 6 pessoas. Correspondendo a quase todas as casas, um abrigo mais rudimentar serve às mulheres, para o processamento da mandioca e preparação dos alimentos. Geralmente essas cozinhas comportam também um forno e abrigo para cães. Existem ainda nas aldeias vários jiraus para secar beijus. O material com que são feitas as casas é relativamente constante: Os postes das casas são de pau acariúba ou acariquara (Minquartia Guaianensis) ou de acapu (vouacapoua americana); a cobertura é de palmas de ubim (geonoma baculifera) ou de bacaba (cenocarpus bacaba) e as amarrações são de cipó ou de entrecasca.

A população das aldeias varia entre 15 a 30 pessoas ou seja de 3 a 7 famílias nucleares. Somente a aldeia Apalai concentra maior número de famílias, devido à presença do Posto e à política de concentração das agências de assistência: SIL, FAB e FUNAI. Concentração aliás que acarretou sérios transtornos para o grupo, especialmente nas suas atividades de subsistência e na organização social.

A composição das aldeias Wayana-Aparai baseia-se essencialmente nos laços de parentesco entre indivíduos: normalmente o líder — chamado *tamuxi* ou *tipatakim* — é quem fundou a aldeia, reunindo neste local os parentes e sobretudo os genros. De fato, a relação entre sogro e genro teve no passado, e hoje atenuada, fundamental importância na formação das aldeias; trata-se de um laço de dependência, correspondendo à noção *peito*, o genro tendo uma série de obrigações para com o pai da esposa. Esse sistema permitia, aliás, a agregação de estranhos à comunidade residencial, fora dos laços de afinidade. Os chefes de aldeia importantes reuniam numerosos *peito*, suporte das atividades econômicas. Atualmente, a autoridade dos *tamuxi* limita-se à aconselhar, propor e servir de exemplo. O princípio preferencial de casamento, entre primos cruzados bilaterais, assim como a residência matrilocal não são mais praticados de forma rígida, subsistindo, porém, um período de resistência uxorilocal obrigatório por alguns meses, durante os quais, o genro ajuda a família de sua esposa nas diversas atividades econômicas. De modo geral, a composição das aldeias, é transitória, havendo grande mobilidade de seus membros, que passam freqüentemente de uma aldeia para outra.

Sobrevôo da aldeia Bona (foto O Globo, 1973).

Aldeia Likirikichpan, à beira do rio Citaré (foto Daniel Schoepf, 1972).

Os preparativos para a festa: os homens montam as máscaras Orok. *Na foto abaixo uma refeição coletiva de mulheres (fotos Lucia van Velthem, 1975/1977).*

SISTEMA IDEOLÓGICO — A mitologia dos Wayana-Aparai mantém-se relativamente complexa, com os mitos relativos a um e outro grupo tribal fundindo-se de maneira quase total, sendo impossível determinar, na maioria dos casos, qual é Aparai ou Wayana.

A criação do mundo está relacionada ao mito de Kuyuli, o qual primeiramente teria criado as águas e em seguida os Wayana e os outros homens. Seu corpo estava coberto de chagas e fedia, por este motivo sua esposa e os demais o abandonam. Vinga-se provocando o dilúvio do qual apenas um homem salvou-se. Novos homens foram criados. Em seguida Kuyuli criou os peixes e fez voar os pássaros. Forneceu aos homens as plantas comestíveis e revelou a estes o fogo, que roubou do ânus de sua avó Pëlé. Uma vez cumprido seu papel, Kuyuli subiu ao céu e perdeu todo o contato com os homens (Hurault: 1968, 10).

Algumas vezes, a maior parte das narrativas tradicionais dão conta da origem dos elementos naturais (origem da lua, dos rios, das cores dos pássaros, das muriçocas) ou dos bens de cultura levados aos Wayana-Aparai por heróis culturais tais como *Ekeyuime*, dono do arco e das flechas, *Arumakani*, dono das práticas funerárias, *Ararikaman*, dono dos cantos karau e da cerimônia de iniciação, *Omopara*, dona da mandioca e das plantas cultivadas. Outra figura importante é a de *Mopo*, personagem lendário, espécie de "super" pajé que sempre prega peças aos Aparai (Schoepf: 1982, i.p.).

Os Wayana-Aparai consideram que o homem é animado por um princípio espiritual, o *akwari*, que se subdivide, permanecendo uma parte, o *akwarinpé*, nas proximidades da residência do falecido, podendo ser nocivo para os parentes vivos (Hurault: 1968, 11-12). Por esta razão, normalmente, os Wayana-Aparai abandonam uma aldeia onde ocorreu um falecimento, sobretudo quando o morto foi pajé ou indivíduo importante.

Os Wayana-Aparai consideram que também os animais e as plantas têm um princípio vital e tomam a forma de espíritos, geralmente nocivos: os dos animais, designados genericamente de *yorok*, e os das plantas, de *itpe*. Por outro lado, cada espécie animal tem um espírito coletivo, o *yum*, considerado o "pai" da espécie e que interfere na reprodução. No passado, ritos e preces eram endereçados a estes espíritos antes de se realizar qualquer caçada. Os espíritos das águas têm a forma de animais aquáticos ou mesmo de mamíferos e são chamados de *ipo*, sendo o mais importante o *tuluperé*.

De forma geral, o ambiente é constantemente freqüentado por uma infinidade de espíritos, não só dos homens, animais e plantas, mas também das montanhas, rios, etc., que possuem poderes bons e maus ao mesmo tempo. Uma mudança nos poderes provoca um desequilíbrio, com os aspectos nocivos adquirindo a supremacia, cabendo ao xamã recuperar o equilíbrio. Somente eles podem entrar em contato com os *yorok* e aplacá-los (Hurault: 1968, 13 a 18). O xamanismo mantém-se importante, mesmo com o número de pajés hoje muito reduzido — havia antigamente pelo menos um por aldeia. Estes *piaí* recebiam ensinamentos rigorosos que incluíam uma série de provas e aplicavam na observação de proibições durante toda a vida. Geralmente, os ensinamentos — individuais e secretos — eram feitos de pai para filho, embora não existisse regra fixa.

O *piaí* pratica essencialmente curas públicas e noturnas, normalmente realizadas numa espécie de biombo, construído sob o *tukusipan*. Não faz uso de chocalho, mas de longos cigarros de tabaco *tame* misturado com pedaços de casca, a fumaça servindo para colocá-lo em contato com os espíritos, aos quais está associado, o *akwari* desloca-se até o céu, provocando o transe.

Quase todas as doenças e mortes eram atribuídas a feitiços de xamãs, sendo que um espírito enviado por estes se incrusta no corpo do paciente, só podendo ser retirado por cura xamanística. Entretanto, na prática, observa-se que os xamãs somente agiam sobre indivíduos que habitavam outras bacias fluviais. Isto determinava uma série de rancores e atritos entre grupos locais e distantes, ao mesmo tempo que xamãs de prestígio eram conhecidos e respeitados em todo o vasto território ocupado pelos Wayana-Aparai.

O xamã pode também acumular a função de chefe de aldeia, mas normalmente são observadas suas funções e atribuições bem diferenciadas.

O principal ritual até hoje praticado pelos Wayana-Aparai é o *maraké*, ligado à iniciação dos jovens de ambos os sexos. Esse ritual mobiliza geralmente toda a população de uma bacia fluvial, no caso, todas as aldeias do Paru de Leste. O tempo e a coreografia ritual são marcados em termos de "aldeias de cima" e "aldeias de baixo", em relação à aldeia onde se realiza a principal cerimônia.

Normalmente, cada Wayana-Aparai deveria passar por 8 *maraké* no decorrer de sua vida; entretanto, na maioria dos casos a média é de 4, sendo o primeiro o mais importante, na faixa de idade de 11 a 12 anos. Os iniciandos são *tepiem* e permanecem em reclusão antes e após o ritual, obedecendo a uma série de proibições alimentares e nas atividades econômicas, e se dedicando sobretudo a tarefas coletivas. Durante os aproximadamente 3 a 5 meses de duração do ritual, são realizadas danças — a mais importante acompanhando o canto *karau* e as demais, de nomes diversificados, entre os quais as chamadas *kanama* e *maipuri*. O canto *karau* é uma compilação de mitos, sobre os quais os Wayana-Aparai baseiam seu sistema de representações; é cantado numa língua "secreta", com a aprendizagem das 12 estrofes levando vários meses e somente alguns indivíduos o conhecem em toda sua extensão.

A cerimônia do *maraké* implica na elaboração de diversos adornos e o mais vistoso é o traje *orok*, representando o pássaro mitológico *orokoimã*. A cerimônia culmina com a aplicação dos *kunanã*, trançados em formas zoomórficas, nas tramas dos quais são inseridas formigas tocandeiras ou vespas. Após a aplicação, que começa nos indivíduos mais

Peixe moqueando no jirau (foto Daniel Schoepf, 1976).

Uma refeição no pátio: carne, beiju e a calda (foto Daniel Schoepf, 1976).

Assando beiju no forno de barro (foto O Globo, 1973).

jovens, e continua nos demais participantes, todos devem ficar de resguardo durante três dias aproximadamente.

Esse ritual não tem data fixa, a iniciativa parte de um ou outro chefe de aldeia que será o anfitrião e mestre da cerimônia. Para tanto, são preparadas grandes quantidades de alimentos (peixe e carne) e sobretudo bebidas fermentadas *kaxiri* e *sakura*. O último *maraké* foi realizado em 1981; os preparativos iniciaram-se em junho e a festa terminou em novembro. Desse ritual, participaram todos os atuais Wayana-Aparai do Paru de Leste e as principais cerimônias se realizaram na aldeia Irikitimoiné.

SUBSISTÊNCIA — A economia dos Wayana-Aparai baseia-se num sistema de auto-subsistência, no qual a agricultura tem a parte mais importante, seguida pela caça e pesca e complementado pela coleta. A maior parte dessas atividades são empreendidas a partir de viagens em canoa pelo rio. Os Wayana-Aparai, de fato, são um povo do rio, deslocando-se constantemente nas suas canoas de jatobá (Humenexa Courbaril) monoxilas.

A agricultura praticada é itinerante e de queimada. Cada família limpa anualmente 0,4 ha aproximadamente para as novas plantações. Genericamente, cabe aos homens derrubar, limpar e queimar a roça, e às mulheres o plantio e a colheita. Os trabalhos de derrubada e limpeza são às vezes feitos coletivamente pelos moradores de uma mesma aldeia. Na roça, os Wayana-Aparai plantam: mandioca (20 variedades), cará (10 variedades), batata-doce (12 variedades), banana (15 variedades), milho (4 variedades), pimenta, cana-de-açúcar, abacaxi, mamão, jerimum, melancia, caju, mandubi, fava, tabaco, além de outras plantas utilizadas na confecção dos artefatos, como o algodão, o curauá, e tinturas como o urucu. No terreno que circunda a aldeia, são plantadas diversas árvores frutíferas de origem não indígena, como limão, laranja e manga, e outras nativas, como algodão, tabaco, urucu, pimenta, cuia, cabaça e plantas medicinais (van Velthem: 1980, 8-9).

A caça, a pesca e a coleta são empreendidas num raio bastante amplo, de aproximadamente 15 km em volta das aldeias, fornecendo aos Wayana-Aparai proteínas animais e complementos na alimentação. A caça traz aos Wayana-Aparai a carne de mais de 50 animais, sobretudo mamíferos e aves (lista completa in Schoepf: 1979, 88-89). A caça aos diferentes animais é sazonal, sendo que de janeiro a março, aproximadamente, caçam sobretudo aves; de abril a junho, macacos; e de julho a dezembro, é o período favorável para caçar porcos, sendo setembro um mês particularmente favorável para pacas (Schoepf: 1979, 92). Entre as diversas espécies caçadas, são mais freqüentes: macacos (coatá, guariba, prego, cuxiu), queixada, caititu, mutum, jacamim, jaboti, tracajá, tatu, paca, cotia, jacaré, camaleão, inambu, pato e anta.

A caça é uma atividade essencialmente masculina, na qual utilizam espingarda, e mais raramente (para a caça de aves), arco e flecha.

A pesca é outra atividade masculina, na qual os Wayana-Aparai utilizam o arco e a flecha, ao lado de linhas de náilon e anzóis metálicos. Hoje, ainda pescam com timbó. A pesca, como as demais atividades, tem flutuações sazonais, sendo uma atividade pouco rentável durante a estação das chuvas, de março a setembro. A partir desse mês a pesca é realizada com anzóis e linha, e a pesca com arco e flecha inicia-se só no mês de novembro. Os produtos da pesca incluem mais de 40 espécies de peixes (Schoepf: 1979, 89-90) sendo os principais: aracu, tucunaré, pacu, piaba, acari, surubim, traíra, curimatá.

A coleta, devido à composição florística da região, exige quase sempre grandes caminhadas e viagens em canoas, sobretudo para a busca de matérias-primas usadas na confecção de artefatos e das casas. Procuram também diversas substâncias de origem mineral para a confecção de panelas e pinturas de vários objetos. (Coletam também quelônios e sáurios, e também insetos e mel, que servem de complementos à alimentação.) Os produtos da coleta, segundo lista estabelecida por Schoepf, inclui aproximadamente 20 ítens, sendo os mais importantes: frutas de palmeiras (açaí, bacaba), ovos de tracajá, ovos de camaleão, castanha do Pará, mel e saúvas (1979, 88). A coleta é uma atividade na qual participam tanto os homens como as mulheres. Atividade sazonal, que de março a maio coletam sobretudo frutas de palmeira; de setembro a outubro ovos de iguana; e de novembro a dezembro ovos de tracajá (Schoepf: 1979, 92).

Todos os produtos alimentícios são produzidos para consumo próprio, não havendo nenhuma forma de comercialização. O estudo de D. Schoepf no catálogo "La Marmite Wayana" (1979), fornece informações detalhadas sobre a preparação e o consumo de alimentos pelos Wayana-Aparai, nas suas formas diárias e rituais. Os principais pratos elaborados pelos índios incluem: o beiju (*uru*), a farinha de mandioca (*kayama* ou *kwake*), o molho de tucupi (*kachiri konoto* ou *tuma*), carne ou peixe cozido (*tehim*), carne ou peixe assado (*kanpe*), molhos e sopas (*teglewe* e *takaka*), ovos (*irmo*), frutas e legumes (*tapehim*) e bebidas fermentadas (*oke*) (1979, 41-53).

Fora os Wayana-Aparai, o consumo de alimentos tem de ser feito dentro de normas tradicionais, que se operam segundo três modalidades, correspondendo a três tipos de refeições. A cada refeição corresponde uma categoria alimentar e culinária precisa: a categoria *tapehim* (produtos da plantação), a categoria *tehim* (carne e peixe) e a categoria *uru* (o beiju de mandioca).

Os três tipos principais de refeição são:

— refeição *entapikatop* constituída somente pela categoria *uru*, isto é, beiju com molho de tucupi e pimenta. Trata-se de um lanche, durante o qual não se come, saboreia-se. Este lanche é servido às visitas, por ocasião de sua chegada à aldeia, e é servido com um rígido formalismo.
— refeição *atuktop*, a verdadeira refeição, que inclui carne, peixe e beiju. Freqüentemente é servida no quadro doméstico, reunindo sem formalismo uma família nuclear. No entanto este tipo de refeição é também usado por ocasião de refeições coletivas, com os homens e as mulheres comendo separadamente. Neste caso, como refeição ideal, masculina, é servida na *tukusipan*, casa de hóspedes ou como é chamada atualmente "prefeitura".
— refeição *tapehim*, uma merenda, na qual são consumidos produtos da plantação (frutas e legumes) e, sobretudo da coleta (larvas, crustáceos, mel, etc.). Trata-se de uma refeição individual sem nenhum formalismo.

De viagem no rio Paru (foto O Globo, 1973).

As mulheres esquartejam os porcos queixada (foto Daniel Schoepf, 1978).

As categorias alimentares são ligadas à divisão do trabalho, isto é, tem a ver com o sexo do fornecedor dos produtos. Assim, a categoria *tehim* tem conotação masculina, enquanto a categoria *tapehim* pertence às mulheres, como também a categoria *uru*, derivando de produtos da roça cultivados pelas mulheres.

Finalmente, no nível social, cada tipo de refeição tem destinos diferentes: o primeiro, *entapikatop*, ao grupo étnico,

o segundo, *atuktop*, a comunidade de residência (aldeia), e o último, *tapehim*, ao indivíduo.

Os produtos do artesanato Wayana-Aparai são relativamente variados e numerosos, incluindo armas, bancos, trançados, produzidos pelos homens, e objetos de algodão, cerâmica e tecidos de miçangas, produzidos pelas mulheres. A diferenciação entre artefatos tradicionalmente Wayana e Aparai não é mais perceptível atualmente. Por exemplo, a cerâmica ritual ornamentada, antigamente somente confeccionada pelas mulheres Aparai, é hoje fabricada por quase todas as mulheres Wayana-Aparai. Certas tradições a respeito da especificidade de motivos decorativos segundo as duas etnias se mantém, como a lenda do *Tuluperé*, monstro aquático que foi morto pelos antigos Wayana com a ajuda dos Aparai. Os Wayana, nesta ocasião, tiveram a oportunidade de ver os dois flancos do animal morto, na pele do qual estavam pintados os motivos até hoje reproduzidos na cestaria de arumã. Os Aparai só viram um dos lados e por esta razão têm um repertório mais reduzido de motivos decorativos.

Tradicionalmente, vários artefatos eram trocados com grupos indígenas vizinhos, especialmente plumária, redes e flechas. Os Wayana-Aparai também amestravam cães de caça para troca com os Wayana do Suriname e da Guiana Francesa. Esse tipo de comércio continua até hoje, embora menos freqüente. A maior parte da produção artesanal destina-se ainda ao uso próprio; no entanto, nos últimos anos, os artesãos Wayana-Aparai destinam parte crescente de seu tempo na confecção de objetos para venda, isto ocorrendo sobretudo na Aldeia Apalai. Entre os produtos comercializados, a cestaria, feita pelos homens, é o principal item. A produção aumentou tanto nos últimos anos, que este grupo indígena foi escolhido pela FUNAI como o "grupo artesão do ano", em 1982, resultando numa exposição de seus objetos no III Moitará, em Brasília (Atualidade Indígena, nº 22, 1982).

A cestaria de arumã é parte importante do variado artesanato produzido pelos Wayana-Aparai (foto Daniel Schoepf, 1976).

No início, a venda de produtos de artesanato beneficiava unicamente os homens, que confeccionavam para esse fim cestos de arumã. Normalmente os trançados são para uso das mulheres, sobretudo os utilizados nos transportes e processamento de alimentos (jamachim, tipiti, peneiras, abanos, e cestos para armazenamento de alimentos, algodão, fios e outros objetos). Os cestos comercializados são os decorados com desenhos mitológicos, do tipo *poraxi-urutó*. Observou-se transformações radicais nestes objetos, sobretudo no tamanho e na composição dos desenhos. A forma foi também afetada, com os artesãos produzindo modelos mais adequados à venda, do tipo "sacola de feira". As transformações, na maioria dos casos, foram incentivadas pelos responsáveis do PI.

As mulheres, mais recentemente, passaram a confeccionar objetos de sua especialidade exclusivamente para a venda, sobretudo objetos de cerâmica *tumeri*, pintados na parte interna com tintas minerais e envernizados com resina, e trabalhos de algodão, como redes e tipóias. Neste dois tipos de artefatos observa-se uma tendência para a miniaturização e espessamento das peças, para melhor transporte.

Por outro lado, nos dois últimos anos, surgiram no mercado de artesanato objetos anteriormente reservados ao uso ritual: máscaras e adornos plumários diversos. Nestes objetos para venda, observa-se uma simplificação na confecção e sobretudo omissão de partes de adorno e da ornamentação, visto que, como são conscientes os Wayana-Aparai, não se destinam a um público que entenda os símbolos culturais normalmente incluídos nesse tipo de objeto.

A comercialização é feita principalmente na aldeia Apalai, seja através do chefe de Posto, seja através de um índio — Jaké —, que montou uma loja nesta aldeia e visita regularmente as aldeias mais distantes para comprar os pequenos estoques de objetos para venda. Esta segunda solução é a preferida dos índios, embora Jaké pague menos que a FUNAI. Entretanto, os Wayana-Aparai acham que a venda para a loja de Jaké é mais segura, pelo fato de não haver grande atraso no pagamento, como acontece quando os objetos são vendidos diretamente ao chefe do Posto. O próprio Jaké regularmente vai até Belém, onde negocia objetos na Delegacia e em lojas de artesanato. Desta forma ele consegue alguns benefícios que permitem continuar seu negócio. Além disso, ele mantém na loja um pequeno registro de contas para cada um de seus clientes, podendo assim facilitar a compra de mercadorias mais caras como motor de popa (Schoepf: 1980, ficha padrão).

Nos últimos anos, e especialmente nas décadas de 50 e 60, praticamente todos os homens Wayana-Aparai trabalharam temporariamente com balateiros, castanheiros, gateiros e/ou garimpeiros que penetravam no território indígena. A cada ano, aproximadamente 15 índios eram contratados por 2 ou 3 meses, para acompanhar as turmas de trabalhadores. As retribuições eram feitas diretamente em

A cerâmica é produzida pelas mulheres, a cestaria pelos homens (foto acima Daniel Schoepf, 1978; foto abaixo O Globo, 1973).

mercadorias (munição, pano, facas, panelas, sal, etc.) e segundo o sistema de barracão, havendo registro de saldo a ser compensado em dias de trabalho. Nesse sistema, tanto os caboclos como os índios sofriam injustiças. A partir de 1971, os contatos de trabalho passaram a ser mais raros, tanto porque a atividade extrativa na região diminuiu, como porque a FUNAI tenta impedir esse tipo de contrato. Apenas alguns indivíduos das aldeias do baixo Paru (Itapeké, Kumakarpan), continuam trabalhando ocasionalmente com balateiros e garimpeiros. Uma família de Wayana-Aparai, que se considera "civilizada", vive próxima a Anatum, servindo de intermediária entre o garimpo Treze de Maio e o barracão de Anatum, e as outras aldeias Wayana-Aparai, para serviços eventuais e compra de mercadorias.

Os outros núcleos de população regional, com os quais os Wayana-Aparai têm contatos ocasionais — para trabalho ou compra de mercadoria —, são, atualmente, Pururé, barracão de balateiros e pequeno garimpo de cassiterita, e Corocal, garimpo de ouro, às margens do Paru de Leste, o último núcleo situado à altura de Anatum. Por outro lado, muitos Wayana-Aparai estiveram em Almeirim e outros vão de vez em quando a Belém, seja para tratamento médico, seja para fazer compras.

O ARTESANATO WAYANA-APARAI E A ARTÍNDIA

Na aldeia Apalai, cestos e bancos produzidos para a Artíndia prestes a serem embarcados num avião da FAB (foto Dominique Gallois, 1981).

Os Wayana-Aparai são um dos povos indígenas cujo comércio não tradicional está, na atualidade, unicamente dirigido para a venda de manufaturas à FUNAI, através do "Programa de Artesanato — Artíndia".

Criada em 1970, a Artíndia conta hoje com uma rede de 12 lojas — Manaus, Belém, Cuiabá, São Luiz, Boa Vista, Recife, São Paulo, Rio de Janeiro (2), Porto Alegre e Brasília (2) — pontos terminais de um sistema de "aquisição/classificação/distribuição" de artefatos de mais de 80 povos indígenas no país.

Entre os Wayana-Aparai a FUNAI se instalou em 1973, ocasião em que iniciou a comercialização de objetos de arte, genericamente denominados de "artesanato". Este termo é empregado pelos Wayana-Aparai para designar, exclusivamente, objetos destinados à Artíndia. Em 1975 as transações comerciais eram ainda discretas e abrangiam apenas os moradores da aldeia Bona, local das instalações da FUNAI. O chefe de posto não interferia no processo de produção dos objetos, limitando-se a receber o que os índios traziam.

Em 1977 o processo continuava basicamente o mesmo, com duas importantes modificações. Desenvolveu-se, paralelamente ao posto local da FUNAI, um outro comércio de artesanato, por iniciativa do índio Aparai Jaké; ao mesmo tempo, os funcionários da FUNAI começaram a interferir no processo de produção dos artefatos. Assim, houve um crescente encorajamento para a confecção de objetos de forma mais sistemática, influência direta na modificação das dimensões de um tipo de cesto "muito procurado nas lojas", ampliação e seleção do repertório adquirido, incluindo objetos completamente inéditos — como cestos e tecidos de miçangas.

Ritmo FUNAI

Em 1978 a situação havia mudado bastante.

Finalmente, um aspecto importante do modo de vida dos Wayana-Aparai, são as viagens que famílias empreendem regularmente para a Guiana Francesa e Suriname, até às aldeias de índios Wayana, onde encontram parentes e realizam transações comerciais. Os deslocamentos até a região do Litani ou de Paloemeu também proporcionam, às vezes, trabalhos temporários remunerados, com os índios voltando para o Brasil alguns meses depois, trazendo vários objetos somente encontrados nessa área: malas de metal, pratos de ágata chineses, miçangas grandes e, inclusive, discos distribuídos pela Missão West Indiens, registrando trechos do evangelho na língua Wayana (Schoepf: 1972, 55). Em 1972, os Wayana-Aparai do Paru viajaram mais regularmente para o Paloemeu-Tapanahoni do que para o Litani, já que, na comunidade do Suriname, eram mais fáceis as condições de obtenção das mercadorias: "Em Paloemeu, basta encomendar o que a gente quer para que um avião traga as mercadorias alguns dias mais tarde" (citado por Schoepf: 1972, 56). Por outro lado, com esta comunidade, os Wayana-Aparai do Paru mantinham laços de parentesco mais estreitos do que com os Wayana do Litani, estes aparentados sobretudo aos Wayana antigamente localizados no Jari e que na sua maior parte se reuniram no Litani.

As transações efetuadas pelo índio Jaké tinham suplantado às da FUNAI, ao ponto dele se tornar uma espécie de intermediário entre os índios e a Artíndia e ser nomeado "capitão", pelos funcionários do órgão oficial, em detrimento do chefe tradicional. As interferências se acentuam e passam a ser exercidas por outros funcionários da FUNAI, além do chefe de posto, provocando mudanças no modo de vida indígena a diversos níveis. A mais evidente era a mobilização crescente dos índios no aumento da produção de artesanato, base para a aquisição de bens industrializados.

Obviamente, esse afã de produzir sempre mais se opõe ao modo tradicional dos Wayana-Aparai confeccionarem seus objetos de arte, destinados ao uso em determinados momentos da vida cotidiana, ou do ciclo anual de atividades. Nesse compasso, a confecção de um cesto pode levar treze dias. Em ritmo-FUNAI, confeccionam-se objetos em qualquer época do ano, a qualquer hora do dia, inclusive à noite, sob luz de lamparina, "secando os olhos" como dizem, e dois cestos são confeccionados no tempo recorde de cinco dias.

Wayana-Aparai
Índios-padrão

Em 78, os índios vendiam uma grande variedade de objetos por preços que iam de Cr$20,00 a Cr$400,00. Os homens estavam dedicados à produção de cestaria (abanos, cestos, cestos-cargueiros), bancos, arcos, flechas e as mulheres produziam sobretudo panelas de cerâmica, tipóias de algodão e tecidos de miçanga (colares, pulseiras).

Nas transações realizadas no posto da FUNAI, cada objeto era "fichado" (nome do artesão, aldeia de origem, preço, etc.) e Lúcia van Velthem constatou o equívoco generalizado de identificar os bens produzidos nessa região como sendo somente "Apalai". O pagamento era feito em dinheiro ou mercadorias encomendadas, mas unicamente após as vendas efetuadas pela loja da Artíndia.

Na loja de Jaké, diversos arranjos eram possíveis, a partir de um pequeno estoque de mercadorias. Eram possíveis as trocas diretas de artesanato por mercadorias industrializadas ou compras à fiado; havia casos de encomendas de produtos de Belém, com a entrega antecipada do artesanato, vendas a dinheiro e vendas mistas, com pagamento dividido entre artesanato e prestação de serviços. Embora Jaké pagasse um pouco menos que a FUNAI, os índios preferiam-no como intermediário. As peças de artesanato assim reunidas eram transportadas em avião da FAB para Belém, acompanhadas por Jaké. Certa ocasião, em 78, uma dessas partidas continha 380 cestos, além de outros objetos, conforme presenciou van Velthem. Em Belém, Jaké se encarregava de executar as transações com a Artíndia (que al mantém um dos seus 4 "postos de aquisição") e atender às encomendas dos seus fornecedores/clientes indígenas.

A título de exemplo, em 78, um cesto médio do tipo urutú/poraxi *era adquirido do artesão, na aldeia, por Cr$150,00, vendido na loja da Artíndia de Belém por Cr$250,00, encontrado numa outra loja de artesanato desta cidade por Cr$300,00, na Artíndia de São Paulo por Cr$500,00 e em diversas lojas de decoração por cerca de . . . . . Cr1.000,00.*

Nos últimos 4 anos a produção e comercialização do artesanato Wayana-Aparai aumentaram cada vez mais, podendo ser encontrados não só na rede da Artíndia, mas também em lojas de artesanato regional e até mesmo em elegantes lojas de decoração, grandes magazines, compondo "ambientes naturais" em revistas de decoração.

Na Semana do Índio de 1982, a FUNAI acabou elegendo os Wayana-Aparai como os "índios-padrão", montando em Brasília o III Moitará (Mostra de Artesanato Indígena) somente com objetos desse povo e a ele dedicando todo o número 22 da Revista "Atualidade Indígena".

Muda o artesanato,
muda a vida

De acordo com Oliveira (1982, 12 e 13), atualmente são transacionados os seguintes tipos de objetos: a) peças de ornamento diário, de uso cerimonial, utensílios domésticos, cerâmicas, instrumentos musicais de sopro e percussão e tecidos (rede, tipóia, cintos). Os preços variam de Cr$150,00 a Cr$4.000,00, de acordo com a "qualidade do trabalho, dimensões, material empregado, valor utilitário e/ou ornamental" (Oliveira: 1982, 12-13).

É evidente que as modificações aqui apontadas no processo de produção de objetos manufaturados pelos Wayana-Aparai tiveram grandes conseqüências sobre o modo de vida nas aldeias. Essas modificações atingiram também os produtos finais e podem ser resumidas assim: a) objetos produzidos com substitutos, tanto de origem local, como outros, industrializados; b) uso de ferramentas de carpintaria; c) peças incompletas, notadamente no que se refere a bordas, pinturas, arremates; d) peças com acréscimos de elementos, não encontrados em sua forma original; e) objetos sem serventia na cultura Wayana-Aparai; f) gigantismo e miniaturização e g) os motivos decorativos nos trançados são dispostos de forma irregular, desproporcional ou ficam inacabados.

FONTES DE INFORMAÇÃO: Revista Atualidade Indígena, *n.º 22, FUNAI, 1982; "Relatório do Posto Indígena Tumucumaque-PQTUM", de Frederico Oliveira, n.º 01/82, 17 págs.; e dados colhidos em pesquisas de campo por Lúcia Hussak van Velthem nos anos de 1975, 1977, 1978.*

Tutela e assistência

Os Wayana-Aparai do rio Paru de Leste recebem assistência desde 1963, com a instalação de uma base do SIL, e a partir de 1970, são também assistidos pela FAB. A FUNAI criou um posto na área em 1973, tendo desde então a responsabilidade principal na assistência ao grupo indígena.

A ação missionária entre os Wayana é recente e iniciou-se em áreas vizinhas: a partir de 1962, uma base da *West Indies Mission** atua entre os Wayana do Suriname e teve, desde o início, grande influência sobre os Wayana-Aparai, que mantinham freqüentes contatos com as comunidades do país limítrofe.

Em 1963, os missionários E. e S. Koehn do *Wycliffe Bible Translators*, filiados ao SIL, instalaram-se entre os Wayana-Aparai do Paru de Leste, primeiramente numa aldeia do curso baixo do rio, próxima de Anatum, barracão de balateiros. Em 1970, transferiram-se para a aldeia principal: aldeia Apalai. Desde então, têm base neste local e não fazem visitas às outras aldeias, além de uma ou outra expedição de reconhecimento.

Têm como atividade a evangelização, a tradução dos evangelhos na língua Aparai, a alfabetização na língua Aparai, o ensino ocasional dos índios interessados em noções de cálculo, o treinamento, também ocasional, na utilização de máquinas e ferramentas (serra elétrica, motor de popa, gerador elétrico), o ensino de noções práticas de pecuária e o ensinamento de práticas comerciais (uso de dinheiro, troca contra pagamento, etc.). As atividades e a ação da missão do SIL se reduziram consideravelmente após a instalação do P.I. da FUNAI. Saíram da área em fins de 1977, mas, recentemente, voltaram ao Paru para visitas aos índios, sem que fosse retomado seu programa de atividades. Entre elas as de caráter econômico é que foram mais marcantes na vida dos Wayana-Aparai. O projeto de criação de gado, que ingressou os índios no início, decaiu rapidamente, apesar do rebanho ter sido aumentado por doações da FAB e da FUNAI. Atualmente o rebanho da aldeia é de 17 cabeças de gado comum e 28 búfalos. O índio João Aranha foi treinado como vaqueiro, pela FAB, no Retiro Pastoril em Belém. Os índios, de modo geral, não aproveitam a carne dos animais, e têm várias desvantagens com a presença do rebanho, como a destruição de roças, de casas, etc. Tiveram com isso de cercar a aldeia com arame para impedir outros estragos.

A introdução e o incentivo ao comércio foi uma das atividades bem sucedidas. Visava a iniciar os índios na compra com dinheiro e assim instaurar um sistema de troca diferente do tradicional. Os índios ganhavam alguns cruzeiros com pequenos serviços para os missionários ou venda de artesanato; com esse dinheiro compravam bens de consumo tanto alimentares (sal, açúcar, leite em pó, chocolate, etc.), como objetos de uso doméstico (panelas, fósforos, faroletes, linhas de náilon, anzóis, ferramentas, etc.). De modo geral esse sistema só atingia os homens, que prestavam serviço à missão e vendiam a maior parte das peças de artesanato (arcos, flechas e trançados).

Uma casa — loja — é mantida por um índio comerciante: o primeiro, Zé Pereira, afastado por doença, foi substituído por Jaké, que continua até hoje centralizando o comércio na aldeia. Para que o sistema atingisse as demais comunidades Wayana-Aparai do Paru e Citaré, os missionários incumbiram um índio, que possuía canoa e motor de popa, de visitar regularmente a aldeia e vender essas mercadorias que eram consideradas indispensáveis e que rapidamente se tornaram de consumo diário entre os Wayana-Aparai (Schoepf: 1972, 61-62).

* * *

A *FAB* deu início a suas atividades na área com a abertura de um campo de pouso em 1970, no local por ela escolhido, a aldeia Bona, hoje denominada aldeia Apalai. A construção da pista fazia parte de um programa de acesso às zonas fronteiras, que abriu outros campos na área: Tiriós (em 1959) e Molokopote, no Jari (em 1971).

A instalação da FAB nessa área seguia o mesmo princípio do "trinômio" FAB-Missão-índios, que previa o reagrupamento da população indígena num único núcleo, o que se conseguiu apenas parcialmente no caso dos Wayana-Aparai.

A escolha de aldeia Bona corresponde a motivos práticos: a presença de um campo geral que facilitava a construção da pista. Na sua abertura trabalharam alguns caboclos e aproximadamente dez índios. Após a instalação da pista, do destacamento da FAB e do SIL, os índios começaram a se instalar também no local, formando até hoje a mais importante comunidade da área.

O reabastecimento é feito a cada 3 semanas (o vôo é quinzenal ou mensal, segundo as épocas) por intermédio do vôo da linha Tiriós. O destacamento da FAB servindo em Apalai só permanece alguns meses na área, se encarregando da manutenção da pista, do contato radiofônico com Belém, de alguns serviços de saúde e da distribuição de material para os índios: munição, ferramentas, etc.

(*) WEST INDIES MISSION, cujo endereço para correspondência no Brasil, onde atua desde 1958, é Caixa Postal 2350, 90.000, Porto Alegre, RS, aos cuidados do Rev. Lowell Bailey, é uma organização fundada nos EUA, em 1928, e filiada à *Interdenominational Foreign Mission Association*. Segundo o *Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas*, organizado por Edward R. Dayton, 11ª edição, Califórnia, 1976, a WIM é de tradição independente (?), não denominacional, empenhada em estabelecer igrejas e servir igrejas nacionais. Seus missionários atuam nas áreas de educação, saúde, comunicação e tradução; concentram-se basicamente nos países do Caribe, mas também possuem pessoal na Espanha e na Itália. Em 1975 dispunham de 292 funcionários e de um montante em doações de mais de dois milhões de dólares. No Brasil, contavam com 12 missionários e no Suriname com 26.

A primeira campanha de vacinação dos Wayana-Aparai foi efetuada pela FAB.

O destacamento da Aeronáutica foi retirado em 1976, considerando-se que o destacamento da área dos Tiriyó era suficiente para zelar pela região de fronteira. A FAB participou de alguns pequenos projetos de desenvolvimento em conjunto com a SIL, como, por exemplo, a criação de gado. Um projeto de conseqüências mais graves foi elaborado em 1978 pelo Brig. Protásio, visando a criação de uma escola agrícola indígena. Na aldeia Apalai, através da FUNAI seriam treinados índios Wayana-Aparai, Tiriyó, e Waiãpi, a fim de "melhorar as condições da Agricultura tradicional", incentivando a produção de excedentes para comercialização. Esse projeto nunca foi implantado, porém, revelava a intenção de concentrar por transferência os povos citados.

Depois da instalação do P.I. da FUNAI, em 1973, o auxílio direto da FAB foi reduzido, limitando-se hoje ao transporte de pessoas e de cargas até Belém, alojamento eventual nas dependências do QG em Belém, e atendimento no Hospital Militar, quando necessário.

* * *

A *FUNAI* instalou-se no Parque Indígena em 1973. O P.I. Tumucumaque, na área dos Wayana-Aparai, foi aberto no início de 1974, com sede na aldeia Bona, rebatizada em 1976 de Aldeia Apalai, prestando assistência apenas à população dessa aldeia. Os funcionários da FUNAI na área não visitam com freqüência as outras aldeias Wayana-Aparai, rio abaixo ou rio acima.

A assistência limita-se ao precário atendimento sanitário e compra de produtos artesanais. Em 1977, a aldeia Apalai passou a contar com uma professora e, ocasionalmente, com um chefe de Posto. Desde 1978, aproximadamente, há um chefe de posto fixo na área.

O P.I. consta de uma casa-sede, dividida em sete cômodos, onde funcionam o escritório, a enfermaria, os quartos, cozinha e o almoxarifado. Há também um galpão para se guardar motores, bombas centrífugas, etc.

Como equipamentos, a FUNAI instalou um motor de luz, um rádio emissor, geladeira, máquina de escrever, instrumentos cirúrgicos, um barco com motor de popa, ferramentas diversas, como serra elétrica, etc. A eficácia destes equipamentos, porém, geralmente é nula, por estarem quebrados, sem conserto, ou porque falta gasolina.

Desde o mês de março de 82 o pessoal da FUNAI na área é composto pelo chefe do P.I., Frederico Oliveira, de dois trabalhadores braçais, um auxiliar técnico de indigenismo, um atendente de enfermagem e a professora da escola.

Existem vários projetos para a área propostos pelo atual chefe do P.I. (construção de um barco, abertura de um poço artesiano, criação de uma cantina e reativação da serraria) (Oliveira: 1982, 16). O único item que foi desenvolvido nos últimos anos é a compra de artesanato, incentivando os índios a aumentarem a sua produção, segundo indicações dos funcionários do Posto quanto à forma, tamanho, confecção e adorno dos objetos, acarretando mudanças drásticas na cultura material dos Wayana-Aparai.

O atual chefe do P.I. está incentivando, a partir de modelos registrados na bibliografia antropológica e da orientação de índios mais velhos, a retomada da confecção de certos objetos tradicionais.

EDUCAÇÃO ESCOLAR — A primeira "escola" na área indígena foi implantada pelo SIL, que desenvolveu suas atividades entre os Wayana-Aparai a partir de 1963. Durante os primeiros anos, os missionários Edward e Sally Koehn se concentraram no aprendizado da língua e na elaboração de livros de leitura e de cartilhas, editadas em 1969. Em 1971, publicaram uma gramática, e, em 1972, iniciou-se a "escola" com dois monitores indígenas.

Os estudos lingüísticos, os textos e o ensino se fez unicamente na língua Aparai.

A atividade religiosa desenvolveu-se paralelamente à campanha de alfabetização, lançada em 1971, que, no início, destinava-se unicamente aos meninos, abrindo-se posteriormente às meninas. As aulas eram dadas duas ou três vezes por semana, na casa dos missionários, à noite, num total de aproximadamente 4 horas semanais, quando os missionários estavam na aldeia. A partir de 1974 as aulas se destinaram à população masculina entre 12 e 30 anos.

O programa incluía alfabetização na língua Aparai, canto e noções de cálculo.

A partir de 1978, um ano após a retirada oficial do SIL da área, abriu-se a escola da FUNAI, para alfabetização na língua portuguesa. As aulas são dadas entre 8 e 10 horas da manhã, num total de 6 a 8 horas por semana, incluindo no programa alfabetização, noções de cálculo e geografia. A escola se destina às crianças entre 7 e 16 anos. Entretanto, a freqüência das aulas é extremamente irregular, devido à ausência constante de professores no P.I.

Em 1981 havia 55 alunos na escola, divididos em três turmas. Em 82, se matricularam 67 alunos, sendo 17 para alfabetização, 14 para a primeira série e 11 para a segunda. Todos esses alunos habitam a aldeia Apalai. Há outras 25 crianças em idade escolar que não freqüentam a escola por residirem em outras aldeias.

A escola funciona numa sala da casa-sede do P.I., mas um novo prédio está sendo construído pela FUNAI.

SERVIÇOS DE SAÚDE — Os Wayana e Aparai, tendo permanecido relativamente isolados até o começo deste século, foram atingidos por epidemias veiculadas por invasores, a partir de 1920-1930. Nessa época, a situação de saúde dos Wayana era muito precária, tanto na região do Litani, na Guiana Francesa, como no alto Jari, onde Aguiar, em 1937, menciona gripe, pneumonia, tuberculose, disenteria e sífilis (1942, 352). Não há informações sobre esse período para a área do Paru; no entanto, devido

ao constante trânsito entre as áreas de ocupação dos Wayana, essas doenças se alastraram por todas as comunidades, resultando num forte abalo demográfico.

A recuperação — progressiva — do estado de saúde do grupo, em todas as áreas, data da década de 60, quando os índios começaram a receber assistência, seja de missionários (o SIL, no Paru, a partir de 1963), seja de serviços oficiais (no Litani, Guiana Francesa). Na área do Jari e do Mapahoni, entretanto, os Wayana continuaram sem assistência, e justamente nessa área ocorreram contatos mais freqüentes com balateiros, gateiros e garimpeiros, responsáveis pelo alastramento de várias doenças, abalando seriamente os índios, que abandonaram a área em 1971.

Até hoje, as doenças mais freqüentes são doenças infecciosas das vias respiratórias — gripe, laringite, pneumonias —, que atingem duplamente os índios, cujo organismo já está enfraquecido pela parasitose intestinal, disenterias bacilares e malária. Há três tipos de malária na área: Vivax Falciparum e Malariae, que atingem constantemente a população indígena.

Além dessas doenças mais freqüentes, houve recentemente vários casos de tuberculose, hepatite, leishmaniose, e, inclusive, blenorragia.

As últimas epidemias foram de sarampo, em 1969, sem vítimas; de coqueluche, em 1977, causando a morte de duas crianças; uma infecção ocular acompanhando uma epidemia de gripe, em 1978, sem vítimas; uma epidemia de catapora, com 32 casos, na aldeia Apalai, em 1981, sem vítimas.

O atendimento sanitário aos Wayana-Aparai, no rio Paru de Leste, continua extremamente precário. De fato, a assistência sanitária somente se estende aos habitantes da aldeia Apalai; os habitantes das outras 8 aldeias não recebem nenhum tipo de assistência; estes, nos casos de doenças mais graves não tratadas pelas curas tradicionais, devem dirigir-se ao P.I., o que geralmente se revela inútil, com o doente falecendo antes de receber qualquer medicação.

Desde 1963, o SIL se responsabilizou pelo tratamento das doenças, contando com um dispensário na aldeia, e encaminhando os casos mais graves para Belém, efetuando o avião do SIL a retirada dos doentes.

Desde 1973, a FAB também participa do tratamento sanitário, mandando um enfermeiro para a aldeia, onde ficava alguns meses, e, por ocasião das visitas quinzenais ou mensais do avião da linha Tiriós, com a visita do médico da aeronáutica. Os doentes transportados pela FAB são internados, em Belém, no hospital da Aeronáutica. Com a abertura do P.I. da FUNAI na área em 1974, a presença de enfermeiros tem sido extremamente irregular. Normalmente é o chefe do P.I. que se encarrega da distribuição de remédios. A EVS/FUNAI visita anualmente a aldeia Apalai, desde 1977, mas os habitantes das demais aldeias continuam sem atendimento; por esta razão, somente os Wayana-Aparai da aldeia Bona foram vacinados, num total de 70 a 80 pessoas, conforme o registro de vacinação (1978) existente no Posto.

Não se obtém outras informações sobre vacinações feitas depois de 1978. Na época, os índios haviam recebido as seguintes vacinas: Sabin, BCG, Tríplice e Anti-variólica.

Na aldeia Xuixuime, por exemplo, os índios somente receberam a vacina BCG —, a situação é a mesma nas demais aldeias.

Por outro lado, Schoepf considera que nem mesmo na aldeia Apalai — única a receber atendimento médico — há condições de saúde para o grupo indígena. Isto segundo ele, não se deve propriamente à falta de assistência, mas ao fato de que "medicamentos não prestam quando a gente passa fome". Como foi anteriormente esclarecido, o local da aldeia Apalai foi escolhido unicamente para facilitar a instalação da pista de pouso, sem respeitar os pré-requisitos para a instalação de uma aldeia, sendo um lugar inadequado para a concentração e subsistência de 100 ou mais índios. Lá as terras são de má qualidade e por grande extensão totalmente inundadas na época da chuva; a caça é escassa por causa da presença do campo geral; o rio pouco piscoso. Assim explica o chefe de uma aldeia do baixo Paru a um funcionário da FUNAI que queria convencê-lo da transferência: "aqui deixa a doença acabar com nós, aqui pelo menos a gente tem bóia" (Schoepf: 1980, ficha).

Existem vários pajés atuantes nas aldeias Wayana-Aparai se responsabilizando por todas as curas, quando as medicações dos brancos não surtem efeito ou — caso mais freqüente — quando não há outra alternativa. O tipo de tratamento é a medicação com plantas, ervas cultivadas ou silvestres, regimes alimentares, proibições e curas públicas.

Não há relação entre os pajés e o profissional encarregado da saúde do grupo, considerando que, na maioria dos casos, a pessoa que cuida da medicina profissional nem sabe quem é o pajé.

Os Wayana-Aparai mostram até hoje certo receio para com os "remédios de branco". Fazem uma distinção entre doença de branco e doenças conhecidas há muito pelo grupo: a maioria das doenças das vias respiratórias são consideradas "doenças de branco". A distinção se estende também à eficácia do tratamento.

Situação atual das terras

Entre 1880 e o período atual, observou-se uma redução muito importante da área de ocupação dos índios Wayana e Aparai, no território brasileiro. Ela foi resultado do abandono completo de várias bacias fluviais: Curuá de Alenquer, Maicuru e Jari, assim como dos cursos alto e baixo do Paru de Leste e dos igarapés correspondentes: Capucu, Uruaratia, Kustuné, Arakoepina, Ipitinga, Curuapi, Ximin-Ximin, Mapahoni e Aramaepo.

Historicamente, o abandono da parte sul do território indígena é mais antiga e a parte norte foi desativada somente a partir de 1960.

A redução da área ocupada foi acompanhada de uma mudança no habitat tradicional, sendo que os Wayana-Aparai, atualmente, preferem estabelecer suas aldeias às margens do "rio grande", o Paru de Leste, e não mais à beira de igarapés, como faziam no passado. Esta mudança acarretou maiores contatos com representantes da população regional, que normalmente transitam apenas pelo rio Paru (Schoepf: 1972, 45).

DECRETOS DE DELIMITAÇÃO DO P.I.T.

DECRETO N.º 62.998 — de 16 de julho de 1968

Cria o Parque Nacional Indígena do Tumucumaque e dá outras providências.

O Presidente da República, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 83, item II, da Constituição e tendo em vista o disposto nos artigos 4.º, item IV, e 186 da Constituição e no artigo 1.º, item VII, da Lei número 5.371, de 5 de dezembro de 1967, decreta:

Art. 1.º Fica criado no Estado do Pará, o Parque Nacional Indígena do Tumucumaque, com a característica principal de área reservada aos indígenas para os efeitos do artigo 166, da Constituição, e artigo 1.º, item IV, da Lei n.º 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

Parágrafo único. A área reservada do Parque será delimitada: ao Norte, pela fronteira do Surinam, da nascente do rio Marapi até o ponto de convergência da fronteira oeste do Território do Amapá com o Estado do Pará e Surinam, na serra do Tumucumaque; a Leste, pela nascente do rio Marapi, na serra do Tumucumaque, fronteira com o Surinam, descendo o seu curso até a confluência com o rio Paru do Oeste; ao Sul, pela linha ideal partindo da confluência retrocitada, na direção leste-nordeste, até atingir a confluência dos rios Citaré e Paru: a Oeste, da confluência dos rios Citaré e Paru, subindo o leito deste último, até a cachoeira de Macori; desta, em linha reta, na direção leste-nordeste, até atingir a cachoeira de Macaé; daí, pela fronteira do Território do Amapá, subindo o rio Jari, até a fronteira do Surinam; compreendida ainda na mesma área numa faixa de dez quilômetros, paralela à margem direita do rio Marapi, à margem esquerda do rio Puru, e à margem esquerda do rio Jari.

Art. 2.º Caberá à Fundação Nacional do Índio exercer a administração do Parque Nacional Indígena do Tumucumaque, nas matérias atinentes à proteção dos silvícolas, de acordo com as atribuições constantes da Lei n.º 5.371, de 5 de dezembro de 1967, e do Decreto n.º 62.196, de 31 de janeiro de 1968.

Art. 3.º Fica mantido, em tudo o que não contrariar as finalidades do Parque Nacional Indígena, o Decreto n.º 51.043, de 25 de julho de 1961, que criou a Reserva Florestal do Tumucumaque.

Parágrafo único. A Fundação Nacional do Índio e o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal estabelecerão, em convênio, as normas de ação comum tendentes a assegurar a utilização racional, a proteção e a conservação dos recursos naturais renováveis da área, bem como a promover os entendimentos previstos no art. 6.º, do Decreto n.º 51.043, de 25 de julho de 1961.

Art. 4.º A delimitação constante do parágrafo único do artigo 1.º, deste Decreto, terá vigência temporária, enquanto não definidas, pelo Grupo de Trabalho instituído pelo Decreto número 62.699, de 14 de maio de 1968, as linhas demarcatórias das áreas indígenas.

Art. 5.º São consideradas áreas reservadas aos índios os parques ou reservas florestais, criadas em leis ou decretos, desde que nelas habitem, no todo ou em parte, tribos indígenas, aplicando-se, no que couber, o regime estabelecido neste Decreto.

Art. 6.º Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação revogadas as disposições em contrário.

Brasília, 16 de julho de 1968; 147.º da Independência e 80.º da República.

A. COSTA E SILVA
Afonso A. Lima.

(Diário Oficial de 19-07-1968, p. 6131)

DECRETO N.º 63.369 — de 8 de outubro de 1968

Altera o parágrafo único do artigo 1.º do Decreto nº 62.998 de 16 de julho de 1968.

O Presidente da República, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 83, item II, da Constituição e tendo em vista a Exposição de Motivos n.º 189, de 1 de outubro de 1968, do Ministério do Interior, decreta:

Art. 1.º O parágrafo único do artigo 1.º do Decreto n.º 62.998, de 16 de julho de 1968, passa a ter a seguinte redação:

Art. 1.º .....

Parágrafo único. A área reservada ao Parque será delimitada: a Oeste, da nascente do Rio Marapi, na serra de Tumucumaque, fronteira com o Suriname, descendo o seu curso até a confluência com o Rio Paru de Oeste; ao Sul, da confluência do Rio Marapi com o Rio Paru do Oeste, uma linha ideal na direção oeste nordeste, até atingir a confluência dos Rios Citaré e Paru de Leste; a Este, da confluência do Rio Citaré e Paru de Leste, subindo o leito deste último até a cachoeira de Macori; desta, em linha reta, até atingir a cachoeira de Macaé no alto curso do Rio Jari; daí, pela fronteira do Território de Amapá com o Estado do Pará, subindo o Rio Jari até os limites com o Suriname; ao Norte pela fronteira do Suriname, da nascente do Rio Marapi até o ponto da fronteira do Território do Amapá, Estado do Pará e o Suriname, na Serra do Tumucumaque; incluindo-se no Parque Nacional Indígena do Tumucumaque a área compreendida numa faixa de dez quilômetros, paralela à margem direita do rio Marapi, à margem esquerda do rio Paru e do rio Jari.

Art. 2.º Este Decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, 8 de outubro de 1968; 147.º da Independência e 80.º da República.

A. COSTA E SILVA
Afonso A. Lima

(Diário Oficial de 16-10-1968, p. 9066)

A área ocupada atualmente pelos Wayana-Aparai, no rio Paru de Leste, está parcialmente incluída no *Parque Indígena de Tumucumaque*, cuja delimitação foi precedida por uma Reserva Florestal, conforme histórico elaborado por Lúcia van Velthem (1980).

Em 25 de julho de 1961 foi aprovado o *Decreto n.º 51.043*, que "cria a Reserva Florestal de Tumucumaque e dá Outras Providências". Esta Reserva está subordinada ao Serviço Florestal do Ministério da Agricultura. Seus limites compreendem um "polígono irregular com área aproximada de 17.930 km², tendo como orientação o mapa do Brasil do IBGE". Este decreto apresenta dois importantes objetivos governamentais:

a) respeitar as terras do índio, de forma a preservar as populações aborígenes, de acordo com os princípios de proteção e assistência aos silvícolas adotados pelo SPI, ao qual caberá a assistência aos silvícolas nas áreas a que estes são destinados (art. 4); e

b) preservar as terras, a flora e a fauna e as belezas naturais da área a ser demarcada, ficando desde logo, sujeitas ao regime especial, estabelecido pelo Código Florestal (art. 5).

Seguindo-se a esse Decreto, em 16 de julho de 1968 aprovou-se o *Decreto n.º 62.998* que "Cria o *Parque Nacional Indígena de Tumucumaque* e dá outras providências" (Ver a íntegra no *box* "Decretos de Delimitação do P.I.T."). Este Parque tem "a característica principal de área preservada aos indígenas, para os efeitos do artigo 166 da Constituição" (art. 1); "são consideradas áreas reservadas aos indígenas os parques ou reservas florestais criadas em leis ou decretos, desde que nelas habitem no todo ou em parte, tribos indígenas, aplicando-se no que couber, o regime estabelecido neste Decreto" (art. 5).

Os limites do novo Parque abrangem uma superfície de 30.870 km².

Esse decreto confere à FUNAI a administração do Parque, nas "matérias atinentes à proteção dos silvícolas" e mantém o decreto anterior, de 1961, "em tudo que não contrariar as finalidades do *Parque Nacional Indígena de Tumucumaque*".

O decreto foi retificado pelo *Decreto n.º 63.369*, de 8 de outubro de 1968, que modifica a redação do parágrafo único do artigo 1º (Ver a íntegra no *box* "Decretos de Delimitação do P.I.T.").

Finalmente, em 13 de setembro de 1978, o *Decreto n.º 82.263* do presidente da República "dá nova denominação aos atuais Parques Nacionais do Xingu e Tumucumaque", no qual o segundo passa a denominar-se *Parque Indígena de Tumucumaque*. Esse decreto é de suma importância, pois caracteriza o território do Parque como área indígena, desfazendo a duplicidade da denominação anterior, onde se superpunham um Parque Nacional e uma Reserva Indígena.

A área da Reserva Florestal do Tumucumaque continua incluída dentro da área do *Parque Indígena de Tumucumaque*. São medidas complementares de proteção, tanto aos índios como à fauna e à flora, e totalmente de acordo, com a legislação da FUNAI (art. 28 do Cap. III).

A FUNAI reconheceu para o Parque os mesmos limites propostos no decreto nº 62.998/68. Aparentemente, desde essa época, outras medidas não foram tomadas visando a alterar a situação, como se observa no ofício 32/79 FUNAI — DGPC a respeito da situação do Parque Tumucumaque: 1º — criado pelo Decreto nº 62.998, está, portanto, delimitado; 2º — ainda não foi demarcado; 3º — não está prevista sua demarcação para 1979; e 4º — nada existe que determine ou indique alteração de seus limites, portanto, acredita-se, que a demarcação quando for executada será nos termos do decreto.

Essa determinação constitui o ponto nevrálgico na eventual demarcação do Parque, considerando-se que o limite sul deixa fora do Parque uma série de aldeias dos Wayana-Aparai.

O limite sul está assim caracterizado pelo decreto nº 63.369/68: "da confluência do rio Marapi com o rio Paru de Oeste, uma linha ideal na direção oeste-nordeste, até atingir a confluência dos rios Citaré e Paru". Dessa forma, toda a região abaixo do rio Citaré, o médio e baixo Paru de Leste, ficam fora do Parque Indígena. Ocorre que é justamente nessa região que se concentra significativa parcela da população Wayana-Aparai, distribuída em seis aldeias, a saber: Ariwémëne — na confluência dos rios Citaré e Paru; Xuixuime, junto ao igarapé de mesmo nome, também conhecido como igarapé Castanheira, próximo ao igarapé Axiki, importante local mítico-histórico; Anapuaká, na ilha do mesmo nome; Kumakarpan, abaixo da aldeia acima; Itapeké, perto da ilha do mesmo nome; e, Puuntapy, abaixo de Anatum e Poruré, barracões de balateiros e garimpeiros; aldeia provisoriamente abandonada em 1979.

A porção do território ocupado pelos Wayana-Aparai, e não incluído nos limites do Parque, constitui-se de uma área de ocupação tradicional, que se estendia, no passado, rio abaixo. L. van Velthem informa que o rio Paru de Leste foi ocupado até a cachoeira Maracanaquara até 1953 aproximadamente. A região do baixo Paru constituía-se em tradicional habitat dos índios Aparai, que também habitavam outras bacias fluviais. Cabe aos índios esta porção do território, que de direito lhes pertence por sua imemorial ocupação da região, atestadas por inúmeras "malocas" velhas e pela toponímia da área. Assim como pela necessidade de exploração de vasto território, condicionada à sua economia de subsistência (van Velthem: 1980, 19).

Desde o início do século XX, a área ocupada pelos Wayana-Aparai é invadida por grupos reduzidos de balateiros, gateiros e garimpeiros. A exploração de balata, desde 1910 até hoje, atraiu para esta área, assim como para a área do Maicuru e do Curuá, trabalhadores sazonais, para extração da goma da árvore "Manilkara bidentata", constituindo-se

Dondon, chefe da aldeia Anapuaka (foto Daniel Schoepf, 1972).

João, chefe da aldeia Bona Aparai (foto Daniel Schoepf, 1972).

na principal atividade extrativista da região. Em 1951, a produção do Município de Almerim atingia 500 toneladas, empregando 1.300 pessoas sobre uma população total do município de 3.500 pessoas (Schoepf: 1972, 57). A maioria dos Wayana-Aparai trabalharam temporariamente com balateiros.

As aldeias da parte meridional do Paru encontram-se no limite da área de extração da balata. Maruakpa (hoje abandonada) e Itapeké, ambas situadas logo ao norte do barracão de balateiros em Anatum, onde foi aberta uma pista de pouso, em 1960, para facilitar o escoamento da balata (Schoepf: 1972, 56, 58). A área dos Wayana-Aparai é também invadida sazonalmente por castanheiros, que penetram o território indígena até o igarapé Castanheira, onde fica a aldeia Xuixuime. A presença destes extratores afeta também as aldeias Anapuaká e Kurupeimé. Porém, as relações com esses trabalhadores são boas, e, como na extração da balata, muitos Wayana-Aparai trabalham temporariamente também com os castanheiros.

Os gateiros, até a década de 60, também penetravam toda a área de ocupação indígena, empregando ocasionalmente os índios.

Finalmente, a área está ocupada em alguns pontos por garimpos, para a extração de cassiterita essencialmente, no curso alto e médio do Paru, ou seja, na região das aldeias Itapeké até Anapuaká. Em 1972, havia 20 garimpeiros trabalhando nessa área (Schoepf: 1972, 59). Atualmente, a zona de garimpo limita-se à região do baixo Paru, perto de Anatum, onde um garimpo de ouro, Treze de Maio, funciona com 70 a 80 pessoas, tendo uma pista para escoamento da produção. As aldeias próximas ao garimpo foram praticamente abandonadas pelos índios, sobrando apenas duas famílias que se encarregam do comércio entre os garimpeiros e as demais comunidades Wayana-Aparai (M. Bauer: informação pessoal, 1982).

Em 1978, havia outros dois garimpos na região: Pururé, garimpo de cassiterita, e Corocal, garimpo de ouro, ambos com campo de pouso (Schoepf: 1980, ficha). Não se tem informações sobre suas atividades atuais.

Os conflitos com estes invasores, — balateiros, gateiros e garimpeiros —, foram raros nos últimos dez anos. Somente dois casos são mencionados: o primeiro, ocorrido por volta de 1971, na aldeia Molokopote, alto rio Jari, então ocupada por índios Wayana e alguns Waiãpi, envolvendo um grupo de gateiros que maltrataram e ameaçaram os índios; um desses gateiros foi morto por eles e, em conseqüência, uma parte da aldeia se transferiu para a Guiana Francesa. O outro caso, ocorrido em 1977, em Anatum, no baixo Paru, terminou com a morte de uma família Wayana-Aparai, morta por um caboclo, porque a filha, casada com ele, quis deixá-lo (Schoepf: 1980, ficha).

Fora disso, houve várias fricções ocasionadas pelo pagamento insuficiente dos serviços prestados pelos índios a esses extratores de balata e castanha ou garimpeiros.

Aldeia Anapuaka (foto Daniel Schoepf, 1978).

Além dessas invasões ocasionais e em pequena escala, projetos de maior amplitude constituem-se como ameaças à integridade do *Parque Indígena de Tumucumaque*.

O iminente perigo é a retomada dos trabalhos de construção da estrada Perimetral Norte, a BR-210. De acordo com o mapa do DNER, a estrada atravessará o alto rio Paru de Leste, o médio rio Citaré, o médio rio Paru do Oeste e o médio Marapi, dividindo o território indígena, acarretando a descontinuidade da área de perambulação, sobretudo dos índios Wayana-Aparai, e facilitando a infiltração de elementos estranhos à comunidade, infiltração que se processa há longo tempo no baixo e médio Paru de Leste, como foi indicado acima.

Além da Perimetral Norte, o Parque será cortado longitudinalmente pela rodovia BR-163, que atingirá em seu caminho a região de campos naturais, próxima aos índios Tiriyó e Kaxuyana, mais propícia à construção da estrada. Sabe-se igualmente que a abertura de rodovias na região não se limitará à BR-210 e BR-163, mas, segundo informa o RADAM, vários outros ramais de ligação estão previstos (van Velthem: 1980, 20-21).

Por outro lado, a região é considerada importante reserva mineral: levantamentos preliminares foram realizados em 1972 na área do alto e médio Paru, assim como do Citaré, pela CPRM. Outras pesquisas mais recentes foram realizadas no interflúvio dos rios Jari e Paru de Leste por técnicos do RADAM e CPRM, estes apoiados pelo GEBAM, e de acordo com recente declaração do ministro das Minas e Energia, a área teria o mesmo potencial mineral de Carajás, tendo sido, inclusive, denominada de "Nova Carajás" (*O Globo*, 12-06-82).

Levando em consideração estes vários fatores: delimitação do Parque pelo decreto nº 62.998/68, ameaça constituída pela construção de estradas, futura mineração, L. H. van Velthem propõe uma série de ítens que visam a nortear uma política de ação para o Parque de Tumucumaque. O documento foi apresentado à FUNAI em 7 de dezembro de 1979, propondo a criação de um Grupo de Estudo para a

correta delimitação e demarcação do Parque Tumucumaque. O mesmo documento foi publicado em 1980, no Boletim do Museu Goeldi (nº 76, Antropologia).

Os ítens propostos no documento são os seguintes:

"1 — Estudo e *revisão dos atuais limites* do *Parque Indígena de Tumucumaque*, visando modificar seu atual traçado, atendendo assim à real ocupação indígena da região."

A revisão dos limites pretende essencialmente integrar no Parque as aldeias do médio e baixo Paru. Como proposta, o limite sul do Parque deverá, no mínimo, englobar a área compreendida entre as confluências dos rios Marapi e Paru de Oeste, seguindo-se pelo paralelo 0°30' até o igarapé Itapecuru e Aximará, chegando-se por fim ao rio Maicuru. O limite deste deverá incluir o alto rio Ipitinga, prosseguindo pelo meridiano 54 até a confluência dos rios Jari e Mapahoni, este inclusive até suas cabeceiras.

Esta região destina-se a preservar zona de perambulação Wayana-Aparai e, sobretudo, garantir o seu tradicional caminho até a Guiana Francesa.

"2 — Acertados os novos limites faz-se necessário, com a máxima urgência, a *demarcação* do Parque de Tumucumaque, até o presente apenas delimitado."

Num ambicioso projeto, a FUNAI pretendia demarcar todas as áreas indígenas até 1978. Em posterior cronograma, a demarcação do Parque de Tumucumaque, considerada não prioritária, foi fixada para 1981. No momento, não se sabe qual é o cronograma para a demarcação desta área.

"3 — A FUNAI deverá empenhar-se numa atuação real e de fato para o Parque de Tumucumaque, promovendo-o à sua verdadeira condição de Parque Indígena."

Elevado a categoria de Parque Indígena, e desta forma desvinculado da 2ª Delegacia Regional, com sede em Belém, a região do Tumucumaque poderia vir a contar com um diretor, ao invés de apenas um chefe de posto e uma professora para a região dos Wayana-Aparai, e nenhum funcionário da FUNAI para a região dos Kaxuyana e Tiriyó. Os objetivos desse diretor deveriam incluir a instalação de pelo menos um outro posto indígena no rio Paru de Leste, promovendo assistência médica às demais aldeias, pois apenas a Aldeia Aparai é, ainda que precariamente, atendida atualmente.

"4 — Propugnar junto às autoridades governamentais para que seja modificado o traçado das rodovias BR-210 e BR-163."

As conseqüências da passagem da estrada, que corta o território indígena são:

— contágio de doenças trazidas pelas equipes de desmatamento e construção das estradas;
— desorganização da economia e da sociedade indígena, através do rompimento da unidade territorial e conseqüente descontinuidade da área de perambulação e de conformação do padrão de distribuição espacial;
— facilidade para a infiltração de elementos estranhos e nocivos às comunidades indígenas;
— decadência, num sentido mais amplo, da composição dos recursos naturais da região.

Esses fatores já constituem processo corrente em outros grupos tribais, como os Yanomani de Roraima (van Velthem: 1980, 22-26).

Quanto à demarcação de P.I.T., o delegado da 2ª DR-FUNAI informou que o presidente da FUNAI determinou, no início de 82, ao DGPI que a providenciasse, conforme os limites estabelecidos pelo decreto nº 62.998/68 (folha 154 do processo 3.533/78 de 31-3-1982).

Em abril do mesmo ano, o presidente da FUNAI descartou, em entrevista pessoal concedida a van Velthem, a possibilidade de se demarcar o P.I.T., alegando o elevado custo operacional e a grande área destinada aos índios. A sugestão que apresentou na ocasião foi a de demarcar duas áreas: uma para os Wayana-Aparai e outra para os demais povos indígenas do Parque. As áreas propostas seriam, na realidade, duas reservas indígenas.

Na atualidade, cabe às DRs/FUNAI desenvolver algumas tarefas operacionais na demarcação de áreas indígenas, com o apoio de órgãos estaduais, como o ITERPA no Pará. Neste sentido, a 2ª DR solicitou à van Velthem, em julho de 1982, a "emissão de pareceres para os serviços relativos ao P.I.T.". No seu parecer, a antropóloga do Museu E. Göeldi propôs a interdição da área do médio Paru de Oeste em contínuo com a área do P.I.T., partindo da convicção de que são os limites do Parque que devem englobar as aldeias Wayana-Aparai, e não estas que devem se deslocar para serem compreendidas em seus limites.

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Coleções de artefatos (onde está, número de peças, coletor, data e local):

Museu Paranaense E. Goeldi, Belém:
(20) Lapointe de 1968, rio Paru de Leste;
(164) van Velthem de 1977-78, rio Paru de Leste.

Museu Plínio Ayrosa — USP, SP:
(20) van Velthem de 1978, rio Paru de Leste.

Museu do Índio, RJ:
(7) Serviço de Proteção aos Índios de 1957, Wayana do rio Jari.

American Museum of Natural History, Nova York:
(97) Malkin de 1966, Guiana Francesa;
(381) Lapointe de 1967-68, rio Paru de Leste.

Musée de l'Homme, Paris:
Crevaux de 1878, rio Paru de Leste, rio Jari e Guiana Francesa;
Coudreau de 1888, rio Paru de Leste, rio Jari e Guiana Francesa.

Musée Ethnographique, Genebra:
(130) Füerst de 1968, rio Paru de Leste;
(300) Schoepf de 1976-80, rio Paru de Leste.

Museum für Volkerkünde, Basel:
(166) Malkin de 1965-66;
(130) Rauschert de 1971, rio Paru de Leste;
(230) Speiser de 1924, rio Maicuru.

Museum für Volkerkünde, Berlim:
(93) Füerst de 1967-68, rio Paru de Leste.
Museum für Volkerkünde, Viena:
(31) Speiser de 1926, rio Maicuru.
Peabody Museum, Salim:
Agassis de 1850, Suriname e Guiana Francesa.
Pitt Rivers Museum, Oxford:
(100) Colson de 1964, Guiana Francesa e Suriname.

Museu do Estado de Pernambuco, Recife:
(88, Aparai) Coleção Carlos Estevão, 1947.
(17, Wayana) Coleção Carlos Estevão, 1947.

2. Documentos administrativos:

Diário Oficial da União, 16.10.1968
EVS-FUNAI, 1982
Fernandes, 1938
Oliveira, 1982
van Velthem, 1979, 1980a, 1982

3. Informações preliminares:

Schoepf, 1980 (fichas-padrão)
van Velthem, 1981 (fichas-padrão)

4. Jornais e divulgação:

Atualidade Indígena, 1982
Folha de São Paulo, 1.12.1970, p. 14
O Globo, 12.06.1982
O Liberal, 21.06.1981, p. 25

5. Registros musicais:

(discos)

Chants Kaliña et Oayana, G. Charpentier, Music-Monde, Paris, 1953 (phonotéque Musée de l'Homme: Di 53-12-1)
Tumuc Humac Musique de la haute forêt Amazoniènne, F. Mazière, D. Darbois, W. Ivanov, BAM, Paris, 1955
Guyane — Chants dances appel du gibier, S. Vianès, Musée de l'Homme, Paris, 1959 (phonotèque Musée de l'Homme: Di 59-8-1)
Musique Boni et Wayana de Guyane, J. Hurault, Vogue-Musée de l'Homme, Paris, 1968
Indiens d'Amazonie, R. Chapelle e J. Marion, Le Chant du Monde, Paris, s/d (phonotèque Musée de l'Homme: Di 73-4-12)
Music of the Maroni River Caribs, s/ref.

(fitas magnéticas)
Kaliña, Arawak, Wayana, S. Carpentier Vianès, Musée de l'Homme de Paris, BM 61.1.1. à 3
Wayana, J. Hurault, Musée de l'Homme de Paris, BM 69.8.1 à 3

6. Trabalhos etnológicos:

Albrinck, 1931
Duchemin, 1972
Farabee, 1919, 1924
Gallois, 1980c
Gillin, 1948
Goeje, 1906, 1908, 1910
Grenand P., 1972
Grenand P. e F., 1972, 1979.
Hurault, 1961, 1968, 1972
Koehn, 1975
Kloos, 1972
Lapointe, 1971
Rauschert, 1981
Roth, 1924
Schoepf, 1972, 1978, 1979
van Velthem, 1976, 1980b

7. Trabalhos lingüísticos:

Aguiar, 1942 (p. 337-341)
Coudreau H., 1892
Coudreau O., 1903 (p. 41-51)
Farabee, 1942 (p. 229-241)
Fernandes, 1952 (p. 10-12)
Koehn E., 1962, 1965, 1966, 1968, 1974
Koehn E. e S., 1963a, 1963b, 1965a, 1965b, 1968, 1971, 1976
Koehn S., 1965a, 1965b, 1966, 1974
Mense, 1947
Nimuendaju, s/d AMN
Rice, 1931
Weissenburger, 1961a, 1961b, 1961c

8. Viajantes:

Aguiar, 1942 (1937-38)
Carvalho, 1955 (1952)
Cognat, 1963
Coudreau H., 1893 (1888-1889)
Coudreau O., 1903 (1901)
Crevaux, 1883 (1877-1878)
Leblond, 1814 (1789)
Martins, 1940
Patris, 1767
Schmidt, 1942 (1940)
Speiser, 1926 (1924)
Tony, 1843 (1769)

Porto da aldeia Parukauaré-Pata, no rio Jari (foto Lucia van Velthem, 1981).

9 Aparai do Jari

Os Aparai do Jari fazem parte do mesmo grupo indígena que vive integrado aos Wayana, no rio Paru de Leste. Informações mais completas sobre a história antiga do grupo encontram-se, portanto, no Capítulo sobre os Wayana-Aparai.

Nome

Rauschert afirma que os antigos Aparai não se autodenominavam assim; o antigo nome do grupo, entretanto, teria se perdido. O autor, porém, cita, como possível autodenominação, o termo *Pirixiyana*, que se refere à fala rápida dos antigos, comparável à do papagaio pequeno, o *pirixi* (1981, 238). O grupo do Ipitinga autodenomina-se Aparai e considera-se parente dos membros deste povo que vivem no Paru de Leste.

Língua

Todos os membros da comunidade do Jari falam sua língua, o Aparai, do tronco Carib. O chefe do grupo possui conhecimento da língua Wayana, usada no contato dos habitantes do rio Paru de Leste, por ocasião de antigas viagens a esse rio. Os adultos falam português, sendo que os homens falam fluentemente e a mulher, uma adolescente, fala português não fluentemente.

Localização

A área ocupada pelos Aparai do Jari localiza-se no Município de Almeirim, Estado do Pará.

A aldeia localiza-se numa ilha do rio Jari, próxima à desembocadura do rio Ipitinga; a ilha é chamada na língua indígena *Iawaripoxikere*, conhecida regionalmente como Maçaranduba.

A aldeia, conforme o sistema tradicional de denominação pelo nome do chefe, também se chama *Parukawaré-patá*, ou seja, a aldeia de Parukawaré, o chefe do grupo. Os índios do Paru freqüentemente se referem a ela como a aldeia do Ipitinga. Schoepf fornece outra denominação, *Yalukoxi-patá*, corresponde a outro nome do chefe da aldeia (1980). Além deste núcleo principal, outro local é habitado por uma família, a de Arikampo, à beira do Jari, na localidade chamada Volta Grande. A área ocupada pelo grupo é de terra firme e a aldeia situa-se numa ilha coberta por floresta densa, num lugar elevado, descortinando ampla visão do rio Jari, com as casas localizando-se a aproximadamente 100 metros da beira do rio.

População

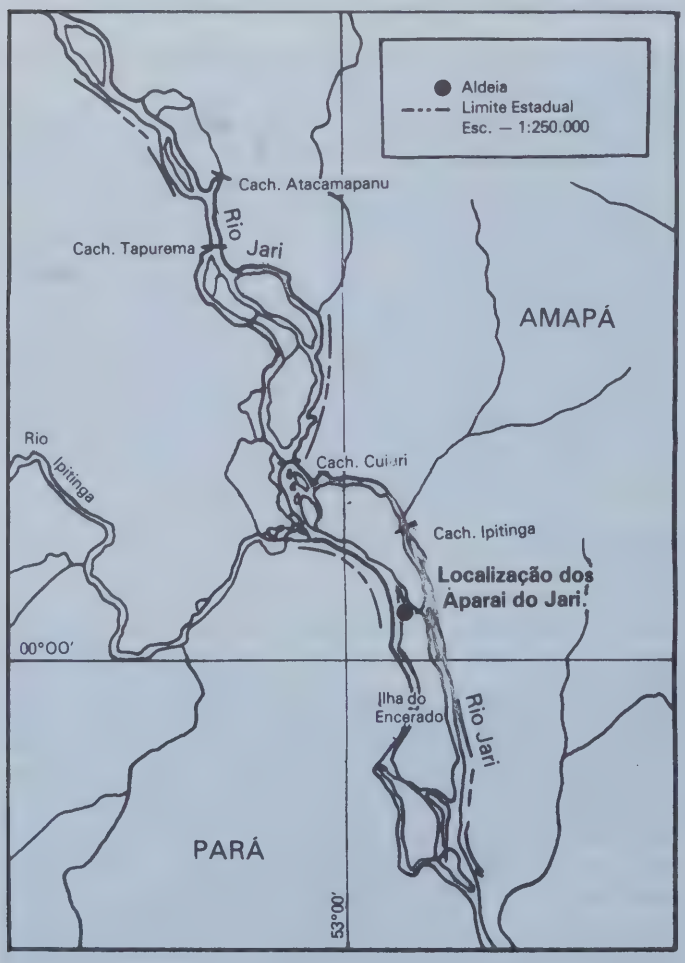
A população atual do grupo de Parukawaré-patá é de 5 pessoas, conforme levantamento realizado in loco por L. van Velthem, em agosto de 1981. Um homem adulto, de cerca de 40 anos, uma moça de aproximadamente 14 anos e três meninos, filhos de outro casamento do chefe da família. Em Volta Grande vivem Arikampo e sua família: a esposa grávida em agosto, e três filhos. Indivíduos procedentes deste grupo estão desaldeados: a filha de Arikampo de 10 anos, que mora no Beiradão, localidade em frente à sede do Jari Florestal, em Monte Dourado; uma mulher chamada Pinta, irmã de Arikampo, casada com um branco conhecido por "Cristão" ou "Azulado". O casal mora no Beiradão e tem nove filhos. Menciona-se também parentes Wayana do grupo Aparai do Jari, que habitam na área Jari Florestal: um homem e dois rapazes.

As referências sobre o grupo nas últimas décadas confirmam que sempre se tratou de um reduzido grupo local, independente das demais aldeias Wayana-Aparai. Em 1936, Schultz Kamphenkel menciona 14 pessoas; em 1938, Aguiar contou 12 pessoas e, mais recentemente, em 1978, D. Schoepf obteve dos parentes instalados no Paru a avaliação de 11 pessoas para o grupo de Ipitinga, sendo 6 homens, com 3 adultos, e 5 mulheres, com 4 adultas. L. van Velthem, em 1981, contou 10 pessoas, 2 homens adultos, 2 mulheres adultas, 2 jovens e 4 crianças.

A variação entre este número e o atual está ligada à saída dos índios da aldeia e à instalação de alguns deles nas vilas do baixo Jari.

A aldeia de Parukawaré é constituída por apenas duas casas: uma destinada à dormida de todos os membros do grupo e ao abrigo de objetos pessoais, e a outra destinada aos trabalhos artesanais e ao processamento da mandioca; esta segunda casa é também local de refeições, onde se localiza a cozinha. São casas tradicionais do tipo conhecido como *tapiri*, que são geralmente construídas pelos índios provisoriamente, quando uma nova aldeia é instalada. Com a construção de casas específicas para moradia, estes tapiri são transformados em cozinha ou local de trabalho. Na aldeia de Parukawaré não há casas de moradia tradicionais, embora pretendam construir uma casa permanente deste tipo, com assoalho elevado.

A população do grupo, reduzida ao mínimo, numa única família, constitui o principal problema dos Aparai do Jari, que, não mantendo há vários anos contatos com os parentes no Paru, tem como única solução para a reprodução do grupo, a saída para as vilas do Baixo Jari.



Localização dos Aparai do Jari.

Histórico do contato

HISTÓRIA ANTIGA — Segundo tradições orais colhidas por Rauschert entre os Aparai do Paru, é possível localizar o território original do grupo na região dos cursos baixos dos rios que desembocam na margem norte do Amazonas, compreendida entre o rio Jari, incluindo o Maecuru e o Paru de Leste.

Viviam em aldeias que, como hoje, são ocupadas por muitos anos, o que os diferencia do sistema de ocupação de outros grupos Carib, como os Wayana, que mudam freqüentemente o local de suas aldeias (Rauschert: 81, 237).

A história dos Aparai, durante os séculos XVIII e XIX, conforme pode ser reconstituída a partir dos relatos de viajantes que percorreram a região, encontra-se no capítulo sobre os índios Wayana-Aparai. Nesta fase, ocorreu progressivamente a fusão entre os dois grupos.

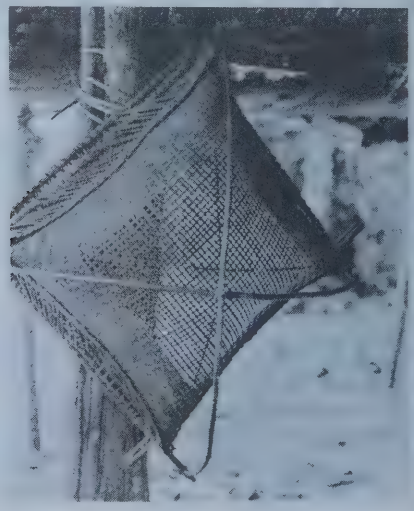
Quanto ao passado do pequeno grupo Aparai que permanece até hoje isolado no baixo Jari, são poucas as informações. Na segunda metade do século XIX, os viajantes Crevaux e Coudreau, principais cronistas dos Wayana-Aparai, localizam os Aparai essencialmente no curso inferior do Paru e do Caruá de Alenquer. Os viajantes que desceram o Jari não mencionam nenhuma aldeia na boca do Ipitinga e se referem às aldeias de índios Wayana, somente no curso alto do Jari.

DE 1900 A 1935, APROXIMADAMENTE — Nesta fase, ocorreu, provavelmente, a instalação de um pequeno grupo Aparai, procedente do Paru, na região do baixo Jari. Schultz-Kamphenkel, que viajava pelo Jari em 1936-37, obteve de seu guia indígena, um Aparai denominado Aocapoto, o seguinte relato sobre a imigração de índios do Paru para o Jari:

"Na época do avô de Aocapoto, o Paru era muito povoado de Aparai. Então desceram o Ipitinga até o Jari, e lá tiveram uma guerra contra os Kaikusiana. Estes foram então até o Paru, para se vingar dos Aparai mas foram vencidos, muitos Aparai passando então para o Ipitinga. Os Kaikusiana voltaram lá e mataram muitos Aparai. Quando o pai de Aocapoto estava vivo, os Kaikusiana estavam em guer-

Parukawaré retira ornamentos do seu pagará (*mala*) *e se paramenta com o* Sameré, *coroa de pena de arara e galo. Na última foto o* Aiwusemuri, *adorno dorsal de pêlos de macaco e elitros de besouro* (*fotos Lucia van Velthem, 1981*).

Parukawaré, sua filha Sueli e seus dois filhos gêmeos, Kapaxi e Makai, quase toda a população da aldeia. Abaixo uma peneira de coar massa de mandioca (fotos Lucia van Velthem, 1981).



ra contra os Oiampi, que vinham do Jari. Os Kaikusiana então se retiraram no alto Nipuku, tributário do Jari, e começaram lutas intermináveis entre os Aparai e os Oyampi, no rio Cuc." (Kamphenkel: 1940, 168).

Informações dos Waiãpi confirmam estes conflitos, pois mencionam, na década de 20, aproximadamente, constantes atritos entre os grupos locais instalados na margem esquerda do Jari e os Aparai instalados no curso médio e baixo, na margem oposta do Jari (Gallois: 1980, 19).

Entretanto, os atuais remanescentes Aparai do Ipitinga não têm lembranças desses acontecimentos, nem tiveram contatos com os Waiãpi dos afluentes do médio Jari.

DE 1936 EM DIANTE — Neste período, os Aparai do Jari foram visitados esporadicamente por viajantes, o que permite reconstituir, em grandes linhas, sua história recente.

A primeira referência a uma aldeia Aparai no Ipitinga é de Schulz Kamphenkel, que não fornece localização exata, situando-a na zona de confluência entre o Jari e o Ipitinga; tratava-se da única aldeia do grupo, pois Schulz visitou todos os igarapés próximos e subiu o Ipitinga até seu curso alto, sem encontrar outros índios. Apenas localizou, a nove dias de viagem da embocadura, uma aldeia abandonada dos Aparai, desocupada 20 anos antes (1940, 167).

Na mesma época, Eurico Fernandes realiza uma primeira viagem ao Jari e menciona uma aldeia Aparai, denominada Muxen, situada no médio Jari, mas não cita a aldeia do Ipitinga (1952, 3).

Em 1937-38, Brás Dias de Aguiar, chefe da expedição da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, menciona a aldeia do Ipitinga, na confluência com o Jari, com 12 pessoas. O viajante constatou que o grupo estava em péssimo estado de saúde, atingido por gripe, pneumonia e tuberculose (1942, 139).

Desde o final da década de 30, até o presente, o pequeno grupo manteve uma população reduzida, entre 10 a 20 pessoas em média, que permaneceram na mesma região, na área compreendida entre o igarapé Caré-curu e a cachoeira Macakwara do Jari, habitando em ilhas no leito do Jari. A história mais recente do grupo foi relatada de maneira sucinta pelo chefe Parukawaré. Disse que quando criança habitava na aldeia de seu avô, Iaukapoty-pata, no local também conhecido como Maracajá, em terra firme, perto da cachoeira Sonkané ou Urubu. Já casado, morou na aldeia de seu pai, Ioporó-pata, na ilha Tamutamuupano, acima da desembocadura do rio Ipitinga. Após a morte do pai, instalou-se na ilha Kyurupanan, ou Melancieira, acima do rio Ipitinga. Após o falecimento de suas esposas, abandonou a aldeia e passou uma temporada de aproximadamente um ano no Beiradão do Jari Florestal. Desde 1980, está instalado na sua aldeia, no lugar atual (van Velthem: 1982, ficha).

Durante os últimos 20 anos, os membros da comunidade do baixo Jari nunca empreenderam viagens até as aldeias Wayana e Waiãpi do alto Jari, assim como aos grupos Wayana do Suriname e Guiana Francesa. Entretanto, Parukawaré realizou cinco visitas ao rio Paru de Leste, a fim de realizar trocas comerciais e casamento com os Wayana-Aparai. Os contatos com esses índios foram interrompidos há cerca de 16 anos.

Índios vindos do Paru teriam se juntado ao grupo do baixo Jari, conforme informa Schoepf: o grupo do baixo Jari integrou parte da população da ex-aldeia chamada Maruakpa e de alguns Wayana-Aparai, que moravam em Anatum, junto com balateiros e garimpeiros (Schoepf: 1980, ficha). Esta mudança deveu-se a uma epidemia que passou na região no princípio da década de 60.

As únicas relações que o grupo Parukawaré mantém com aldeias do mesmo grupo se limitam a visitas à habitação de Arikampo, visando entre outras coisas às trocas alimentares.

Os únicos grupos populacionais fixos na área do Jari-Ipitinga são os índios e os garimpeiros de Caré-curu, que habitam numa vila situada na desembocadura desse igarapé, onde funciona também um pequeno entreposto de compra de castanha.

Com esses garimpeiros, que trabalham na zona acima da aldeia, o contato é freqüente, pois, ao subirem ou descerem o rio Ipitinga, sempre param na aldeia em demanda de produtos agrícolas, carne e peixe salgado, que trocam com açúcar, café, querosene e munição. Com os garimpeiros, os índios também trocam produtos de artesanato, peles de felinos e castanha do Pará. As queixas sobre os pagamentos são as mesmas de outros grupos indígenas da área, pois as mercadorias sendo entregues, na maior parte das vezes não são pagas.

Os Aparai empreendem também viagens periódicas ao Beiradão.

Modo de vida

Tratando-se de um grupo formado por apenas uma família pequena, a vida social está reduzida ao mínimo, compreendendo essencialmente atividades de subsistência.

Na aldeia do Ipitinga, os papéis atribuídos à mulher na agricultura são muitas vezes assumidos pelo único homem adulto: plantar, colher, ralar mandioca, fazer o beiju, etc. No mais, conservam técnicas e padrões de comportamento tradicionais.

Vivem essencialmente da agricultura e da pesca e em muito menor escala da caça. Nas roças, que ficam relativamente perto da aldeia, plantam mandioca, macaxeira, batata doce, cará, abóbora, banana, abacaxi, melancia e cana-de-açúcar.

Os principais produtos da pesca, sua principal fonte de proteínas, são o tucunaré, o pacu, o trairão, o axtaú e outros peixes regionais. A caça, que, como a pesca, praticam tanto para uso próprio como para vender aos garim-

peiros, fornece carne de porco (caitetu e queixada), cotia, paca e jaboti, essencialmente.

Caçam com espingardas, mas para a pesca utilizam tanto flechas como linhas de náilon.

Os principais produtos coletados são as frutas de palmeiras, como o açaí e a bacaba, mas também a castanha do Pará e as matérias-primas utilizadas na confecção de artefatos.

Para uso próprio confeccionam ainda uma série de objetos tradicionais como bancos, trançados, arcos e flechas para a pesca; a mulher fia algodão e tece redes. Além disso, possuem em grandes quantidades, cuidadosamente guardados, diversos adornos de plumária de uso cerimonial. Apesar da não participação em rituais, Parukawaré continua fazendo estes objetos com notável aprimoramento.

Devido a seu isolamento, os objetos confeccionados no Jari são, por assim dizer, "arcaicos" em relação às peças feitas pelos Wayana-Aparai do Paru. Para venda, Parukawaré confecciona remos, de tamanho grande, destinados aos garimpeiros. O pagamento é feito em mercadorias de consumo, sobretudo café, açúcar e munição.

Para a venda a visitantes eventuais, como os geólogos da CPRM, fazem flechas, arcos, coroas de pena de tucano. O pagamento é igualmente em mercadorias, como fazenda, facas e panelas.

Como se trata de um único produtor de manufaturas, as transações são realizadas individualmente, seja na aldeia indígena, local de parada dos garimpeiros que sobem ou descem o rio, seja no campo de pouso da CPRM, no local denominado Caré-curu, rio Jari acima.

Tutela e assistência

O grupo Aparai do Jari não é atendido pela FUNAI. Até novembro de 1981, o atual Delegado da 2ª DR não tinha conhecimento desse grupo. Entretanto, por volta de 1978, o sertanista Fiorello Parisi da FUNAI fez uma viagem ao Jari Florestal e encontrou alguns membros do grupo no Beiradão de Monte Dourado.

O grupo teve contatos esporádicos com religiosos. Recentemente entraram em contato com dois pastores: "João Pastor", que esteve duas vezes na aldeia do Jari, e Cláudio Antenor, que foi uma única vez, estagiando brevemente no local, trazendo a "boa palavra" e realizando orações.

São pessoas estimadas pelos índios, pois os ajudaram por ocasião de uma estadia em Beiradão, em Monte Dourado, onde os pastores residem.

Além desses missionários, o grupo é assistido, esporadicamente também, pela CPRM por ocasião das prospecções anuais, que vão de julho/agosto até novembro/dezembro, e são realizadas no interflúvio Jari-Ipitinga-Paru. A Companhia mantém uma base na pista Caré-curú no rio Jari. Fornecem aos Aparai remédios e mantimentos e também realizam compras de peixe e artesanato, os quais pagam com munição e outros objetos solicitados pelos índios.

De modo geral, trata-se de um relacionamento extremamente paternalista.

Aparentemente, o grupo goza de boa saúde, devido ao já prolongado contato com frentes extrativistas, adquirindo, portanto, relativa imunidade. Por outro lado, a alimentação é farta, tanto de produtos da roça como de proteínas.

As causas de morte mais freqüentes no grupo, apontadas por Parukawaré, são doenças brônquio-pulmonares. As doenças mais freqüentes nas crianças são verminose e furunculose. Os adultos por sua vez são atingidos por doenças brônquio-pulmonares, verminose, hepatite e sobretudo malária.

Os únicos serviços de saúde profissionais prestados ao grupo se devem aos enfermeiros da CPRM, quando a equipe de prospecção passa pela área; em casos de necessidade, são encaminhados para o hospital de Monte Dourado, rio abaixo, como aconteceu no ano passado a um membro da aldeia atingido de hepatite e verminose.

Nenhum membro do grupo é vacinado, pelo que foi possível compreender por L. H. van Velthen.

Normalmente não possuem remédios em suas habitações. Os remédios que disseram ter tomado são analgésicos, vermífugos e antimaláricos, fornecidos por garimpeiros ou funcionários da CPRM, a quem solicitam remédios quando estão doentes. Pedem, sobretudo, analgésicos, considerados por todos — índios e garimpeiros — uma panacéia.

Parukawaré tem conhecimento de ervas curativas, de que faz uso pouco freqüente.

Situação atual das terras

O grupo Aparai tem suas casas numa área de aproximadamente 10.000 m² na ilha em que habitam e na margem duas roças de uma "tarefa" cada uma. Além disso, a área de perambulação para a subsistência é de cerca de 15 km nos rios Jari e Ipitinga. Só raramente fazem expedições mais longe, como a coleta de balata no igarapé do Inferno, afluente do médio Ipitinga, ou coleta de castanha na desembocadura desse rio em seu afluente, igarapé Urubu.

Não existe nenhuma providência legal para assegurar aos Aparai a posse dessa área e impedir invasões, crescentes nos últimos anos.

Os principais invasores da área são os garimpeiros; na região do baixo Jari e do afluente Ipitinga, existem os seguintes garimpos de ouro:

— Caré-curu: no igarapé do mesmo nome, afluente do Jari. Implantado na década de 50, esteve desativado por uns tempos e foi reativado há cerca de três anos atrás; a população atingiria 4.000 garimpeiros de acordo com a CPRM.

— Flechal: no igarapé do mesmo nome, afluente do rio

Ipitinga. Aberto em 1948 e desativado posteriormente, na época em que foram abertos os garimpos no Tapajós; foi reativado há cerca de 2 anos. População estimada em 300 garimpeiros.

— Outros garimpos nos divisores de águas dos igarapés Carocal, Patos e Mepeku, na travessia Ipitinga/Paru. Um destes é o garimpo 13 de Maio, aberto em princípios da década de 1950. Estes atingiriam uma população de cerca de 1.000 homens.

— Cumaru, no igarapé do mesmo nome, afluente do rio Jari, no limite sul da área indígena.

As informações sobre a população dos garimpos são extremamente contraditórias. Os garimpeiros interrogados dificilmente admitem mais de 100 pessoas nos garimpos. A única exceção foi o garimpo Caré-curu que admitiram ter mais de 100 pessoas. Os dados apresentados acima são estimativas da CPRM, uma vez que estes garimpos não estão cadastrados na CPRM.

Nunca houve conflitos entre os índios e estes invasores, devido ao fato dos Aparai serem em número tão reduzido, o que fez com que estivessem sempre em esmagadora minoria, sobretudo nos últimos 10 anos.

Além disto, há todo um sistema de trocas com os garimpeiros, seus principais fornecedores de mercadorias e remédios.

Existem projetos na área, de mineração essencialmente, e também de extrativismo vegetal.

A coleta de castanha do Pará, por enquanto executada em escala reduzida, poderá no futuro constituir uma atividade importante e melhor organizada. No momento, a coleta se efetua no sistema de "patronagem", com sede no Beiradão de Monte Dourado e um pequeno entreposto arrecadador na localidade de Caré-curu. A coleta da balata é operada pelo mesmo sistema de "patronagem". Finalmente, o extrativismo animal, de peles de felinos e, sobretudo, de gato maracajá, é executada de maneira esporádica pelos extratores vegetais, os garimpeiros e, em última instância, os índios.

O projeto mais importante da área é de mineração. Atualmente, estão sendo desenvolvidos trabalhos de pesquisa geológica pela CPRM e pelo GEBAM, visando definir o potencial mineral da região Jari-Ipitinga-Paru. Segundo estimativas dos geólogos da Companhia, é possível que se desenvolva nesta área, daqui a mais ou menos 10 anos, uma nova corrida ao ouro, em garimpos estimados tão promissores como o de Serra Pelada, também no Pará.

No momento, o futuro de grupo indígena do baixo Jari depende de providências a serem tomadas pela 2ª DR. Quando a Delegacia foi informada, extra-oficialmente, da existência de um grupo Aparai nessa área, em outubro de 1981, por L. H. van Velthem, que realizou o levantamento in loco, foram feitas as seguintes propostas: a comunidade poderá escolher, isto é, poderá permanecer na sua área, e nesse caso será demarcado um território correspondente à sua área de ocupação atual ou poderá ser transferida para o Paru de Leste, entre os Wayana-Aparai. Esta segunda alternativa, dependendo por sua vez de uma visita do grupo de Parukawaré até a aldeia Apalai, a ser organizada pela Delegacia, permitiria aos habitantes do Jari reatarem laços com seus parentes do Paru. Por enquanto, nenhuma destas duas alternativas foi encaminhada.

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Coleções de artefatos (onde está, número de peças, coletor, data e local):

Museu Paraense E. Goeldi, Belém:
(206) Schulz Kamphenkel de 1936, rio Jari;
(3) van Velthem de 1981, rio Jari.
Museum für Volkerkünde, Basel:
(230) Speiser de 1934, rio Maicuru.
Museum für Volkerkünde, Berlim:
(40) Schulz Kamphenkel de 1936, rio Jari.
Museum für Volkerkünde, Viena:
(31) Speiser de 1926, rio Maicuru.

2. Documentos administrativos:

Gallois, 1979b
van Velthem, 1980a

3. Informações preliminares:

Schoepf, 1980 (ficha-padrão)
van Velthem, 1982 (ficha-padrão)

4. Trabalhos etnológicos:

Farabee, 1919, 1924
Gallois, 1980c
Grenand P. e F., 1972
Koehn, 1975
Rauschert, 1981
van Velthem, 1980b

5. Trabalhos lingüísticos:

Aguiar, 1942 (p. 337-341)
Coudreau H., 1892
Coudreau O., 1903 (p. 41-51)
Farabee, 1924 (229-241)
Koehn E., 1962, 1965, 1966, 1968, 1974
Koehn E. e S., 1963a, 1963b, 1965a, 1965b, 1968, 1971, 1976
Koehn S., 1965a, 1965b, 1966, 1971, 1974
Mense, 1947
Nimuendajú, s/d AMN
Rice, 1931
Weissenburger, 1961a, 1961b

6. Viajantes:

Aguiar, 1942 (1937-38)
Cognat, 1963
Coudreau H., 1893 (1888-1889)
Coudreau O., 1903a (1901)
Crevaux, 1883 (1877-1878)
Fernandes, 1952 (1936 e 1951)
Patris, 1767
Schulz Kamphenkel, 1940 (1936)
Tony, 1843 (1767-69)
Villiers, 1920 (1728-1729)

Índias Tiriyó da aldeia da Missão (foto Protásio Frikel/MPEG, 1965).

10 Tiriyó

Nome

O nome Tiriyó é um termo genérico que abrange vários subgrupos, tendo cada um sua denominação própria (vide item *Histórico do contato*), mas que hoje estão confundidos numa mesma etnia.

O termo "Tiriyó" aparece somente no final do século XVIII; etimologicamente, segundo Frikel, seria uma derivação de *wature* (matar a cacete), significando o nome tiri-yó pois, "matar com cacete gente" (1960, 1). No Suriname, esses índios são chamados *Trio*, termo que seria uma corruptela de Tiriyó, autodenominação do grupo oriental; o grupo ocidental autodenomina-se *Tarona*, enquanto os grupos situados mais a oeste se autodenominam *Yawi* (Riviere: 1969, 11).

Os atuais Tiriyó do Alto Paru de Oeste também informam que seus primeiros ancestrais se chamavam *Tarono*, entre os quais o grupo Prouyana seria o mais antigo (Gallois: 1981, ip).

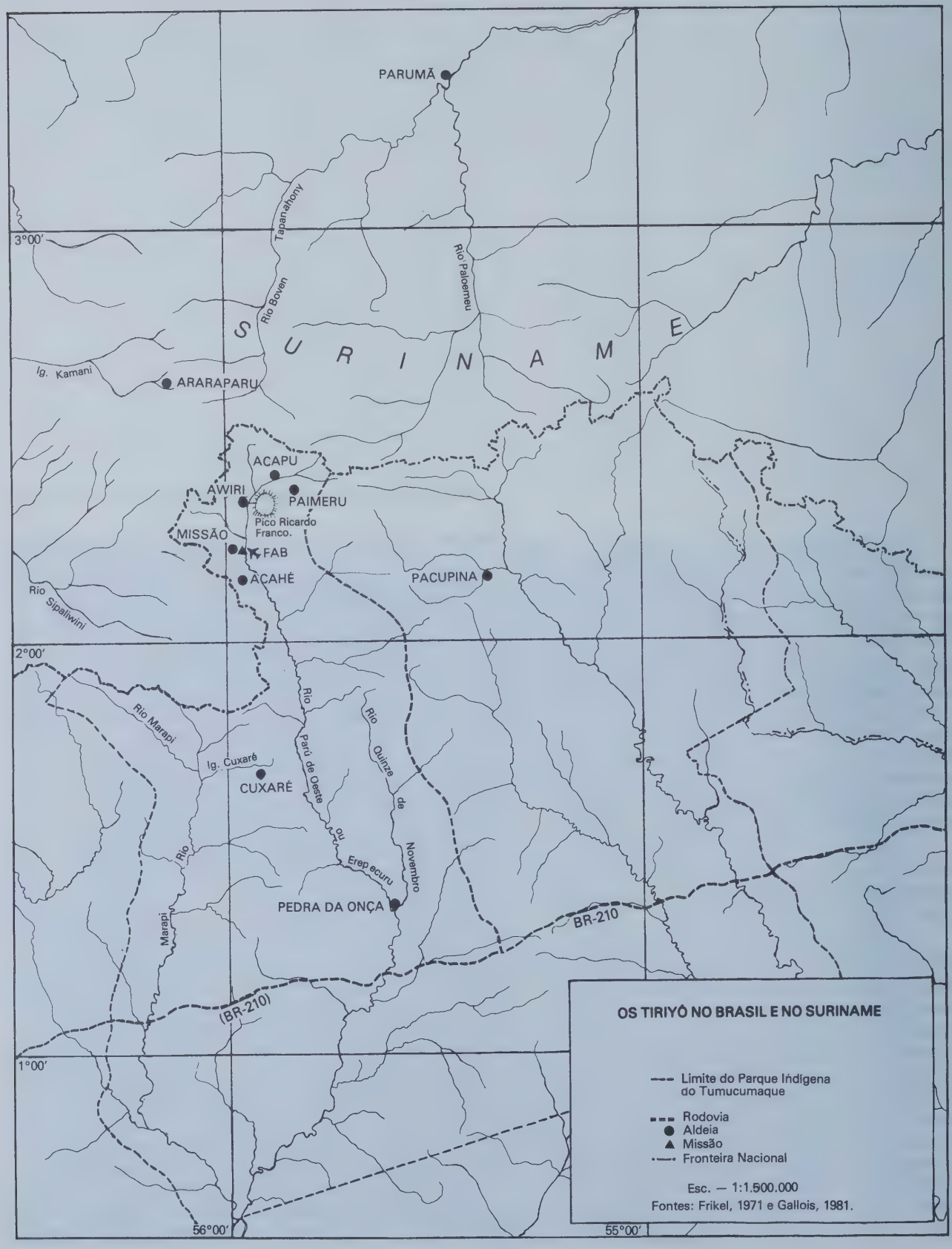
Por outro lado, são sinônimos de Tiriyó os nomes *Piano* ou *Pianokoto* (índios Gavião) identificando os mesmos grupos indígenas. Segundo Frikel, Pianokoto nunca constituiu a autodenominação de um grupo Tiriyó, mas se trata de um apelido usado pelos grupos vizinhos para designar todos os subgrupos Tiriyó (1958, 129). Tiriyó, atualmente, é o nome "oficial" de todos os índios que vivem nas proximidades da Missão Franciscana do Alto Paru de Oeste, qualquer que seja sua origem tribal. Assim, mesmo quando saem dessa área, os índios usam o termo Tiriyó como sobrenome: João do Valle, índio Kaxuyana que trabalhava na FAB em Belém, é identificado e assina pelo nome João-do-Valle-Tiriyó.

Língua

O Tiriyó é uma língua de família Carib, classificada por Frikel como dialeto Pianokoto-Tiriyó, falada na região do Tumucumaque, em ambos os lados da fronteira Brasil-Suriname. Esta língua atualmente já inclui influências do dialeto Taki-taki, falado pelos negros Djuka, do português e também do inglês, falado nas missões de Suriname, implicando num vocabulário "moderno" introduzido na língua tradicional. A bibliografia lingüística referente aos Tiriyó é muito escassa, limitando-se aos trabalhos de E. Miggliazza, de P. Frikel e, mais recentemente, de R. Wallace. No entanto, existe uma razoável "literatura" em Tiriyó: boa parte dos Evangelhos, assim como outros textos religiosos traduzidos nessa língua pelos missionários que atuam na área, e utilizados, até hoje, para alfabetizar as crianças na sua língua.

O ensino na língua indígena concentrou-se, portanto, sobre o Tiriyó, em detrimento dos outros dialetos falados pelos índios reunidos nas missões. Assim, os Kaxuyana e os Ewaroyana, que chegaram ao Paru de Oeste em 1968-69, passaram a ser alfabetizados na língua Tiriyó. O ensino do português na missão Tiriyó do Paru, só iniciou-se por volta de 1969. Como resultado deste enfoque, os Kaxuyana são hoje trilíngües (Kaxuyana, Tiriyó e português), enquanto os Tiriyó são praticamente todos bilíngües (Tiriyó e português).

O ensino de português foi iniciado na Missão do Paru pelas Irmãs da Congregação de Jesus Crucificado. Frikel informa que "houve no começo uma verdadeira boicotagem da língua portuguêsa por parte dos Tiriyó, devido a certas tradições dos portuguêses do tempo colonial, tradições


PARUMÃ
Tapanahony
Rio Paloemeu
3°00'
Rio Boven
S U R I N A M E
Ig. Kamani
ARARAPARU
ACAPU
AWIRI
PAIMERU
Pico Ricardo Franco.
MISSÃO
FAB
ACAHÉ
PACUPINA
Rio Sipaliwini
2°00'
Rio Marapi
Rio Paru de Oeste ou Erepecuru
Rio Quinze de Novembro
Ig. Cuxaré
CUXARÉ
Rio Marapi
PEDRA DA ONÇA
BR-210
(BR-210)
1°00'
56°00'
55°00'
OS TIRIYÓ NO BRASIL E NO SURINAME
Limite do Parque Indígena do Tumucumaque
Rodovia
Aldeia
Missão
Fronteira Nacional
Esc. — 1:1.500.000
Fontes: Frikel, 1971 e Gallois, 1981.

que falam de crueldades cometidas pelos conquistadores" (1971, 52). Desde 1972, aproximadamente, o Governo Estadual do Pará implantou uma escola de fronteira no Paru, onde as crianças aprendem o português. Hoje, portanto, praticamente todos os Tiriyó falam o português, com exceção das mulheres mais idosas. Entre si, no entanto, somente falam sua língua. O mesmo não acontece com os Kaxuyana, que já falavam fluentemente o português quando chegaram à Missão, e que, em muitos casos, falam o português entre si. Quando falam com os Tiriyó, os Kaxuyana sempre usam a língua destes índios, enquanto raramente os Tiriyó falam Kaxuyana com seus vizinhos.

Localização

O habitat tradicional dos Tiriyó situa-se nas serras do Tumucumaque e Acaraí, divisores entre o Brasil e Suriname. Habitam a região das cabeceiras dos rios que se originam nesses divisores de águas: no Brasil, os rios Panama, Marapi, Cuxaré, Paru de Oeste e Paru de Leste (Okomoke), e os rios Paloemeu, Tapanahoni e Chipariweni, no lado Surinamense.

Atualmente os Tiriyó estão concentrados em torno de 3 missões: a Missão Franciscana, no Paru de Oeste, que reuniu os habitantes de várias aldeias espalhadas pelo território tradicional, assim como parte dos índios Kaxuyana do Trombetas (ver Capítulo *Kaxuyana*); a missão protestante do Paloemeu, onde se juntaram pelo menos 4 aldeias de índios Tiriyó e Wayana daquela área, assim como Tiriyó do Paru de Leste; e a missão protestante do Araraparu, também no Suriname, formada com índios Tiriyó do Alto Marapi. As duas missões que atuam entre os Tiriyó do Suriname são protestantes: de 1959 até 1962, a missão norte-americana Door-to-Life Gospel Mission, e de 1962 até hoje West Indies Mission (Riviére: 1969, 15).

A localização exata das missões no Suriname, assim como a situação dos índios que ali vivem reunidos, está resumida no *box* "Os Tiriyó no Suriname"; e os dados que se seguem, dizem respeito unicamente aos Tiriyó no Brasil. A aglomeração Tiriyó e Kaxuyana da missão Franciscana do Paru localiza-se exatamente no ponto definido pelas coordenadas 02°15' N e 55°59' W, à margem direita do Alto Paru de Oeste, que os índios chamam Cuminá (também chamado Erepecuru).

Na margem oposta à sede da missão, há uma pista de pouso asfaltada, operada por uma base da FAB com um reduzido destacamento de fronteira.

Nas proximidades da sede da missão, existem 4 pequenas aldeias ocupadas intermitentemente por famílias Tiriyó, que vivem a maior parte do ano na missão. As aldeias são: *Awiri*, situada a um pouco mais de 1 quilômetro da missão, à margem do Paru; *Acahé*, a aproximadamente 6 km da missão, ligada à esta por uma estrada transitável em Jeep ou Unimog; *Paimeru*, a 18 km da missão, também acessível por uma pista transitável em Jeep; e *Acapu*, aldeia dos Kaxuyana, à margem do Paru, a duas horas de motor da missão; *Pedra da Onça*, rio Paru de Oeste abaixo, a mais de dois dias de viagem de canoa da missão.

Além dessas aldeias habitadas regularmente, outras aldeias foram abandonadas recentemente, ainda com roças produtivas, que são: *Taratarafy*, *Arawata* e *Kumuimã*, situadas no campo, mais perto, a duas horas de motor da Missão. Uma outra aglomeração Tiriyó situa-se no rio Cu-

OS TIRIYÓ NO SURINAME

Os Tiriyó, no Suriname, vivem na região do divisor de águas que faz fronteira com o Brasil, distribuídos entre os rios Kuruni, Tapanahoni e Paloemeu. A atuação da missão evangélica West Indies, que atinge hoje a totalidade da população Tiriyó desse país, iniciou-se por volta de 1960 concentrando a população indígena daquela área em duas missões: ARARA PARU no rio Kuruni e PALOEMEU no rio Tapanahony que faz fronteira com a Guiana Francesa. Nesta última missão vivem também índios Wayana e Akurio, estes contatados há poucos anos e cuja área de origem inclula as cabeceiras do Paru de Leste, no Brasil.

Embora os missionários evangélicos tenham atraído, nos anos 60, grande parte dos Tiriyó do Paru de Leste e Marapi, aos poucos os índios dessas áreas foram voltando ao território brasileiro, onde são assistidos pela missão católica dos franciscanos. O último grupo que regressou do Suriname se instalou no igarapé Pakupina ou Arakoepina, no Paru de Leste, onde vivem isolados.

Até hoje os Tiriyó de ambos os lados da fronteira mantêm contatos freqüentes entre si, visando sobretudo trocas comerciais e, no caso dos Tiriyó do Paru, trabalhos temporários no Suriname, onde encontram serviço nas minas de cassiterita.

A assistência médica fornecida aos Tiriyó no Suriname, a partir da instalação da missão evangélica, reverteu a diminuição demográfica, evitando a extinção física do grupo. Em 1964, quando Peter Rivière realizou pesquisa na área, os Tiriyó somavam 376 indivíduos.

No Suriname, não há estatuto legal específico para os índios, nem agência de assistência oficial. Vivem em terras devolutas do Estado, numa região que permanece relativamente isolada; as decisões e a orientação de uma política de assistência aos indígenas é totalmente dependente da atuação dos missionários da West Indies Mission, o que foi, nos últimos anos, muito criticado pela sociedade civil surinamense.

xaré, afluente da margem esquerda do alto rio Marapi. A aldeia foi formada por Tiriyó que voltaram recentemente da Missão Protestante de Araraparu, no Suriname. Uma pista de pouso foi aberta pela FAB, em 1978; esta aldeia constitui o terminal da linha Belém-Tiriós, no vôo bimensal operado pela FAB. Cuxaré fica aproximadamente a 20 minutos de vôo da Missão. Os contatos entre Tiriyó das duas aglomerações realizam-se por intermédio deste vôo, com os índios visitando-se regularmente. Finalmente, no alto rio Paru de Leste, que os Tiriyó chamam *Okomoke*, existe uma pequena aldeia no igarapé Pacupina (Aracoepina, segundo os Wayana). O local fica a 16 dias de viagem, aproximadamente, da sede da Missão, existindo caminho mais direto pelo Suriname, através do rio Paruzinho. A aldeia localiza-se a 25 km da fronteira.

Todas estas aldeias estão nos municípios de Almeirim e Óbidos e incluem-se nos limites do *Parque Indígena de Tumucumaque*, delimitado pelo decreto nº 62.998/68 (ver item "Situação Atual das Terras" no Capítulo Wayana-Aparai).

Na área habitada pelos Tiriyó, da missão e do Cuxaré predomina a vegetação de campos naturais, com matas ao longo dos rios. O Paru de Oeste nesta altura é navegável apenas por canoas de pequeno porte. O relevo é montanhoso somente na zona de fronteira, nos campos é plano, com pequenas elevações e morros, pântanos e burutizais.

População

Não existem dados sobre a população dos vários subgrupos Tiriyó, até o início do século XX. Somente alguns dados esparsos informam sobre parte da população destes subgrupos, como os Aramagoto, que entraram em contato com missionários no Oiapoque, em meados do século XVIII, e foram estimados em 400 pessoas (Lombard: 1928, 125).

No começo deste século, quando a área habitada pelos Tiriyó começou a ser trilhada por sucessivas expedições de demarcação de limites, existem algumas avaliações, embora parciais, desde que os viajantes somente se referem às aldeias por eles visitadas.

Temos assim: em 1906, 500 no Brasil, e 300 no Suriname — Total 800 (de Goeje); em 1941, 461 no Brasil e 226 no Suriname — total 687 (Schmidt, que visitou praticamente toda a área Tiriyó); e, em 1950, 1000 a 1500 no Brasil e Suriname (Frikel). Segundo o cálculo de Frikel, na década de 50, os Tiriyó se repartiam em aproximadamente 30 assentamentos, com uma população média de 30 pessoas por aldeia. Logo depois, no final dos anos 50, surgiram várias epidemias, reduzindo o contingente populacional em um terço ou até metade (Frikel e Cortez: 1976, 57).

A partir de 1960, quando a Missão Franciscana e a FAB se estabelecem no rio Paru de Oeste, reunindo os Tiriyó do Brasil, obtêm-se dados enumerativos mais corretos, sintetizados no quadro abaixo, elaborado por Frikel, como comentários que seguem:

Tabela comparativa da população Tiriyó na aldeia da Missão no alto Paru de Oeste.

faixa etária	*1959*			*1968*			*1970*		
	H	M	T	H	M	T	H	M	T
+ de 15 anos	16	18	34	59	65	124	61	75	136
1 a 14 anos	5	10	15	26	28	33	33	38	71
até 1 ano	—	—	—	4	6	10	9	6	15
Total	21	28	49	89	99	188	103	119	222

Comparando as estatísticas dos três anos mencionados, nota-se um importante crescimento da população, provocado por três fatores: 1) a agregação das aldeias do rio Iriki, 2) o retorno de Tiriyó instalados nas missões de Suriname, 3) o crescimento vegetativo da população. Por outro lado, é necessário considerar os intercasamentos entre os Tiriyó, os Kaxuyana e os Ewarhoyana, que se agregaram à missão em 1968-69 (Frikel: 1971, 46). As informações sobre a população nos últimos dez anos, são as seguintes:

1972: Tiriyó 250, Kaxuyana 62 e Ewarhoyana 13, num total de *325* (Brooks, Fuerst, Hemming e Huxley: 1973, 166).

1973: Tiriyó, Kaxuyana e Ewarhoyana 113 adultos, 114 crianças, num total de *245* pessoas (Mielert: 1973).

1979: Tiriyó e Ewarhoyana 146 adultos e 265 crianças; Kaxuyana: 48 adultos e 48 crianças, num total de *361* pessoas (Mielert: 1979).

1981: Tiriyó e Kaxuyana (os Ewarhoyana são totalmente integrados aos Tiriyó, não formando unidade separada): homens adultos 80, mulheres adultas 106, meninos até 12 anos 77, meninas até 12 anos 75, num total de *338* (João do Valle Tiriyó, i.p.).

Estavam presentes na missão e nas outras aldeias do lado brasileiro 329 pessoas, em abril de 1981. Nesta data a repartição da população por aldeia era a seguinte: sede da Missão (250), Awiri (14), Acapu (6), Acahé (20), Cuxaré (39) num total de (*329*) (Gallois: 1981 i.p.).

Em 1981 a aldeia Paimeru estava desocupada. Já em 1982 foi reintegrada pelas famílias ligadas ao chefe Yonaré, com 46 pessoas em agosto de 1982 (Antonio Tiriyó, i.p.).

Neste total não foram computados os aproximadamente 10 Tiriyó que vivem no igarapé Pacupina, afluente do alto Paru de Leste, retornados recentemente de Suriname e sem contato com os Tiriyó da Missão. Esse grupo foi avaliado em 20 pessoas, em 1978 (Schoepf: 1980, ficha padrão). No entanto, boa parte desses índios, teriam voltado para Suriname.

Em termos do modo de habitação, existe uma grande diferença entre a aldeia da Missão, que os índios chamam, às vezes, de "cidade" e as pequenas aldeias espalhadas na vizinhança.

Na Missão, a aldeia foi reconstruída em 1978, quando a primeira foi queimada acidentalmente. Como na primeira aldeia da Missão, subsistem na nova uma série de "bairros" diferenciados: o setor de trabalho (serraria, olaria e oficina mecânica), as instalações da missão (refeitório, casas dos missionários), a escola, a enfermaria e, no centro dessas construções, a aldeia propriamente dita. Nessa aglomeração diferenciam-se nitidamente o bairro Kaxuyana, o bairro dos Tiriyó e, de forma menos acentuada, as casas dos descendentes de Aramayana, atualmente totalmente integrados aos Tiriyó. O plano da aldeia foi projetado pelos missionários, que também indicaram aos índios os locais para construção das casas. Essas repartem-se ao longo de ruas, mas não conservam alinhamentos rígidos. Além da origem étnica, constata-se que os agrupamentos de casas obedecem a regras sociais, os genros construindo suas casas ao lado da casa do sogro. As ruas servem sobretudo ao trânsito dos veículos da missão e o espaço da aldeia é trilhado por caminhos que não seguem o alinhamento previsto pelas ruas. Todas as casas têm eletricidade, implantada por postes que seguem o traçado das calçadas. A praça da igreja, ao lado da qual um grande banco circular serve de lugar de reunião, foi plantada com grama, e sua aparência contrasta fortemente com o resto da aldeia, de terra batida, mantida limpa de plantas. No centro dessa praça há também o tambor, buraco coberto de tábuas com uma abertura para ressonância.

O tipo de casas construídas na aldeia da missão varia muito, mas na maioria são casas do tipo caboclo, retangulares, com paredes de paxiúba, cobertura de palha (de ubim ou de folhas de palmeira babaçu, inajá, etc.). Muitas têm portas e divisões internas. O uso do mosquiteiro de pano grosso é geral, havendo poucos móveis nas casas. Além das casas de habitação, há casas de cozinha, construções mais simples, sem paredes, onde as mulheres passam a maior parte do dia; nessas cozinhas, há jiraus para secar os beijus, fornos para torrar a farinha de mandioca e outros jiraus para sustentar as panelas, que as mulheres Tiriyó têm em grande quantidade.

O rio fica relativamente perto da aldeia, existindo um ponto de banho que serve também de porto. No entanto os índios geralmente vão buscar água e se banhar nas duas bombas dágua manuais existentes na aldeia, ao longo da rua da missão.

O projeto da missão, também apoiado pela FAB, consiste em construir casas de alvenaria para os índios, conforme o protótipo já feito: 2 quartos, banheiro, cozinha e varanda. São precisos 3000 tijolos para cada casa, assim como telhas, que serão feitas pelos próprios interessados. A opinião dos índios em relação a estas casas é muito variada: em geral, são indiferentes, alguns achando "mais bonito, igual a cidade mesmo".

A aldeias na periferia da missão, como Awiri, Paimeru e Acahé, conservam o padrão tradicional de construção e nelas vivem de maneira permanentes os homens e mulheres mais velhos; os jovens e as crianças passam mais tempo na aldeia da missão, onde trabalham e estudam, voltando para as aldeias nos fins de semana e férias escolares.

Nessas aldeias, as casas estão dispostas num círculo irregular, perto do rio ou igarapé, deixando ao centro a praça. O modelo das casas varia muito, sendo, no entanto, do tipo tradicional: casas ovais, casas cupulares abertas e pequenos tapiris de trabalho.

Na aldeia Cuxaré, ao contrário, estão dispostas ao longo da pista de pouso, numa área de campos. Em número de 10, aproximadamente, são do tipo cupular fechado, a cobertura de palha formando teto e paredes, e estendendo-se até o chão. É a única aldeia que conserva esse tipo de casa tradicional.

Em todas as aglomerações, tanto na missão como nas aldeias, as casas abrigam geralmente famílias nucleares, com um número médio de 5 a 7 pessoas.

Histórico do contato

FORMAÇÃO ÉTNICA DOS TIRIYÓ — A partir de levantamentos da tradição oral dos Tiriyó, Frikel reconstitui sua história antiga, separando 3 fases distintas:

1) A primeira fase, nos séculos XV e XVI, se relaciona com os primeiros habitantes da região de Tumucumaque, vivendo à base de coleta, caça e pesca.

2) A segunda fase, nos séculos XVI e XVII, corresponde à primeira imigração de grupos indígenas vindos do oeste, resultando numa nova formação étnica da região, da qual sairiam os grupos proto-Tiriyó, com predominância do grupo Aibuba: "o total desses grupos de língua e hábitos aparentados, que começou a formar nova unidade, designou-se com o nome de Piano, os Gaviões ou Pianokoto, ou povo Gavião" (1961, 5). Nesta fase, persiste o modo de subsistência à base de coleta, mas aparece uma agricultura incipiente (maniva e outros tubérculos).

3) A terceira fase, nos séculos XVIII e XIX, uma nova onda de imigração indígena no Tumucumaque resulta em processos de assimilação e de aculturação entre os grupos da fase Aibuba e os novos emigrados. Daí resultaram os grupos Tiriyó atuais e outros já extintos. A agricultura é ampliada, do tipo existente até hoje; verificam-se, nesta fase, as primeiras influências, ainda indiretas, da civilização européia, por intermédio dos negros refugiados de Suriname (Frikel: 1961, 4-6).

Os Tiriyó, portanto, podem ser considerados como uma "coordenação de várias pequenas tribos ou grupos menores de linguagem comum, porém socialmente independentes um do outro" (Frikel: 1960, 10). Frikel identifica 13 grupos, formadores da nação Tiriyó, divididos em grupos "acessíveis" e grupos "arredios", sendo os primeiros os seguintes: os Aramayana ou Aramagoto, dos campos gerais do Paru de Oeste e do Iriki; os Prouyana ou Rãgu, na

região do Awarari, Curipini e das cabeceiras dos rios Akalapi, Kamani e Tapanahoni; os Okomoyana, habitantes da mesma região, espalhados entre os Prouyana; os Arimihoto dos rios Chipariwini, Tapanahoni, Paloemeu; os Aramichó, nos afluentes direitos do alto rio Paru de Leste; e, os Marachó, que são os Pianokoto por excelência, nos rios Panama e Marapi.

Os grupos arredios são os seguintes: os Wamá, no Oelemari, afluente do rio Litani; os Akurio, na zona do Tapain, afluente do Paloemeu; os Tiriyometesem, no Kuriwini, afluente do Litani; os Wayarikure, no rio Matawari, formador esquerdo do Paru de Leste; os Pianoi, nos campos situados entre o Paru de Leste e o Citaré, que correspondem aos Aramayana; e, os Kukuyana, no Chiparewini, que são Marachó ou Pianokoto (Frikel: 1960, 2).

Esses subgrupos Tiriyó não correspondem nem a clãs nem a linhagens diferentes; são apenas grupos territoriais que se distinguem a partir do isolamento entre as áreas que ocupavam. Atualmente os Tiriyó consideram-se como um único grupo, com um nome e uma cultura comum (Rivière: 1973, 27-28). No entanto, ainda apontam os descendentes de cada subgrupo, sendo conhecida a história e o território tradicional de cada um. Na aldeia da missão, Achefa informou existirem descendentes dos seguintes subgrupos: Aramichó, originários do igarapé Komimby (afluente do Paruzinho), Aramayana, que habitavam uma área próxima dos primeiros: Okomoyana, que habitam o rio Chipareweni; Marachó, procedentes do norte; Sakyta, que habitavam a região do Cuxaré e do Marapi; Pũropû, que habitavam ao norte e, finalmente, Pũrouyana ou Prouyana, na grafia de Frikel, os mais numerosos, que são, segundo Achefa, os "primeiros índios, donos daqui". Todos esses grupos são Tiriyó-Tarono.

SÉCULOS XVII E XVIII — A região de Tumucumaque, onde se concentrava a maior parte da população Tiriyó, permaneceu totalmente inexplorada até o final do século XVIII. Os subgrupos que habitavam no limite oriental do território tribal, nos rios Litani e Oiapoque, entraram em contato, neste período, com as frentes de colonização na Guiana Francesa, sendo uma parte, reduzida nas Missões do Oiapoque; trata-se dos Aramagoto e dos Aramichó. Os primeiros, habitavam o alto Jari e foram rechaçados pelos Waiãpi, em meados do século XVIII, refugiando-se nas missões do Oiapoque (Mentelle: 1821, Froidevaux: 1894).

Os Aramichó são mencionados desde o século XVII na bacia do Litani; no século XVIII, após uma série de conflitos com outros povos desta área, foram também integrados à missão de Sainte Foi (Patris: 1767; Mentelli: 1821 e Tony: 1843); outra parte do grupo permaneceu arredia na região do Tumucumaque, até a década dos anos 50 (Figueiredo: 1961 e Malcher: 1962). Quanto aos demais subgrupos formadores da nação Tiriyó, que habitavam na região situada entre o Trombetas e o Paru de Leste, iniciaram, no final do século XVIII, os primeiros contatos com os negros Saramaca (de Goeje: 1943, 339).

SÉCULO XIX — Neste período, os Tiriyó intensificam os contatos com os negros, especialmente os Djuka, que lhes traziam instrumentos de ferro, pano e miçangas. A partir de 1840, aparecem as primeiras referências mais concretas sobre a situação dos Tiriyó, relatadas por Schomburk, que viajou na área por volta de 1843: os Tiriyó nesta fase estão em expansão pelo rio Trombetas e Kourantyne, na Guiana Inglesa. Em 1873, J. Crevaux encontra alguns Tiriyó sobreviventes de uma epidemia no rio Paru de Leste. No final do século, Olga Coudreau (1901) faz um breve contato com os Tiriyó do rio Cuminá (baixo Paru de Oeste). Os poucos contatos diretos que os Tiriyó tiveram com estes viajantes não tiveram bastante influência para modificar seu sistema de vida, nem mesmo na cultura material. (Frikel: 1971, 15). Fazem-se sentir, entretanto, os primeiros efeitos da contaminação, pelo alastramento de doenças pulmonares.

DE 1900 A 1945, APROXIMADAMENTE — Prosseguem-se nesse período as visitas periódicas de expedições científicas e comissões demarcadoras, na área Tiriyó, em ambos os lados da fronteira. O ciclo inicia-se com a viagem de Goeje que visita os Tiriyó, dispersos entre os rios Paru de Oeste, Paloemeu e Chiparewini. Em 1916, Farabee segue o mesmo percurso, encontrando os Tiriyó também no Trombetas e Kourantyne. Em 1928, Rondon, em viagem de inspeção das fronteiras, estabelece o primeiro contato com os Tiriyó do rio Marapi, pertencentes aos subgrupos Marachó e Rangu. Passam-se 10 anos até novos contatos, quando a Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, em 1937-38, sob a chefia de Brás Dias de Aguiar, encontra os Marachó no alto Panama, os Rangu-Piqui no rio Paru de Oeste e os Pianokoto no Marapi e Chipareweni. Finalmente, em 1941, Schmidt, visita praticamente todas as aldeias Tiriyó, desde o rio Marapi até o rio Citaré.

DE 1945 A 1959 — A partir da segunda metade da década de 40, inicia-se uma série de contatos com garimpeiros, mineradores e balateiros, que permanecem, entretanto, pouco tempo na área indígena. Frikel traça o seguinte histórico destes dados: "Na segunda metade da década 40/50 um grupo de negros Saraná e Saramaka, garimpeiros de profissão saindo de Oriximiná, subiu o rio Erepecuru até a região dos Tiriyó à procura de ouro, diamantes, etc. Suas viagens foram infrutíferas. Tiveram ligeiros contatos com os índios mas não se demoraram entre eles. Uma segunda tentativa de explorar produtos daquela região foi feita em 1952, também por particulares. Mas os caboclos desistiram logo e seu contato com os índios limitou-se a uns 10 dias no máximo... Naquela mesma época, houve várias incursões estrangeiras naquele recanto do Tumucumaque, vindos da Guiana, até então Holandesa. Não as mencionaríamos se não fossem as conseqüências desastrosas que provocaram. Eram expedições mistas, americano-holan-

desas, à procura de bauxita e outros minérios. Como é natural, não deixaram de passar pelas aldeias indígenas daquelas regiões. O pessoal destas expedições, ao que parece, era composto dos mais variados elementos humanos: alguns índios Kalina, negros, mestiços da costa de Paramaribo e até japoneses.

Pela falta de orientação ou de escrúpulos, estas expedições deixaram entre os Tiriyó, a maior miséria, um rastro de latas velhas (presentes para os índios) e uma série de doenças, especialmente a gonorréia e uma furunculose maligna que dizimaram as malocas indígenas. Além de outros casos, temos conhecimento de duas aldeias no alto Tapanahoni que praticamente se extinguiram, havendo somente dois ou três sobreviventes. E na aldeia ao pé do Ararari, tinham morrido 25 pessoas um pouco antes da nossa chegada" (Frikel: 1971, 13-14). Finalmente, no final da década de 50, houve um contato entre os Tiriyó e elementos do exército dos Estados Unidos da América do Norte, pertencentes às estações de radar e levantamento geodésico existentes na região e com base em Georgetown (Figueiredo: 1963, apud Frikel: 1971, 14). A estação foi retirada rapidamente e transferida para as cabeceiras do rio Chiparewini, no Suriname (idem, ibidem).

Cabe notar, também para este período, as sucessivas viagens que Frikel fez até a região dos Tiriyó, iniciadas por volta de 1950.

DE 1959 A 1969 — Esta fase corresponde ao que Frikel chama de "fase missionária", iniciando-se com a implantação do "trinômio FAB-Missão-Índios" (ver *box* "A FAB e os trinômios"). O "trinômio" Tiriyó foi um dos primeiros a ser estabelecido. O coronel Camarão resolveu convidar os Franciscanos da Província de Santo Antônio para participarem do "Trinômio" Tiriyó, visto a região pertencer à jurisdição eclesiástica da prelazia de Óbidos, onde os padres da referida província trabalham. Esta Missão foi estabelecida primeiro em termos experimentais e desde 1963, definitivamente (Frikel: 1971, 15-17).

Pelos anos de 1963, aproximadamente, surgiram em território de Suriname duas missões protestantes: uma, na região das cabeceiras do Chipariweni, depois transferida para Araraparu, no rio Kuruni, e dirigida por americanos.

A outra missão foi instalada no rio Paloemeu, confluência com o Tapanahoni, e foi estabelecida por missionários de Paramaribo, funcionando, ao lado da missão, um posto militar. Ela atraiu muitos Tiriyó que viviam no Brasil, assim como índios Wayana e Aparai do Paru de Leste (Frikel: 1971, 19 e Rivière: 1973, 14-15).

Com a instalação das missões, ocorreram mudanças drásticas no modo de vida dos Tiriyó, sendo a principal a concentração da população indígena em volta de suas sedes, e o despovoamento da maior parte do território indígena. O problema, no fundo — escreve Frikel —, foi uma guerra fria pela posse dos índios, iniciada infelizmente pelas missões protestantes entre os Tiriyó de Suriname. Por parte dos Franciscanos, não houve inicialmente tendência de concentrar os Tiriyó brasileiros na missão... Todavia, mais tarde, obrigados pelas circunstâncias, tiveram que modificar este plano" (1971, 29).

Este autor retraça, através de uma série de mapas (Frikel: 1971, 37 a 44), a concentração progressiva dos Tiriyó perto das missões. Quanto ao processo de centralização, Frikel o descreve da seguinte forma: "A missão de Araraparu foi fundada com um núcleo de algumas famílias Waiwai cristianizadas, trazidas de Kanashen (Guiana) para servir de sementeira da "Palavra". Depois de conseguirem os primeiros adeptos entre os Tiriyó, estes, juntamente com alguns Waiwai, foram mandados para as aldeias Tiriyó não somente no lado de Suriname mas especialmente para o lado brasileiro, onde existiam mais aldeias Tiriyó do que no lado norte do Tumucumaque: ... Contavam aos Tiriyó as "coisas boas" que haviam em Araraparu e como prova davam-lhes pequenos presentes: facas, espelhinhos, etc., e cantavam com eles hinos a Jesus pois o índio de fato gosta de cantar... Aplicaram estas técnicas especialmente quando sabiam que o chefe da aldeia tinha falecido e que a orientação da aldeia ainda estava desordenada. Desta maneira os pregadores de Suriname conseguiram que realmente grande parte dos índios moradores dos rios Panama, Marapi e Cuxaré, imigrassem para Araraparu" (1971, 31).

Quanto à missão Franciscana do Paru de Oeste, formada por um núcleo inicial de 50 a 60 pessoas, conseguiu que duas aldeias do rio Iriki se agregassem também à missão e, mais tarde, juntou as aldeias que restavam na área brasileira, para impedir que estes índios migrassem também para Suriname. Desta forma, conseguiram inclusive que boa parte das famílias Tiriyó de Araraparu voltasse para o lado brasileiro. A centralização atingiu seu máximo em 1968, quando não havia mais aldeias Tiriyó em toda a área, tanto no Brasil, como no Suriname, existindo apenas os três núcleos missionários, centralizando a totalidade da população indígena.

Nessa data, a centralização da população indígena da região do norte do Pará foi ainda reforçada pela imigração de dois grupos procedentes da bacia do Trombetas, e que se agregam à Missão do Paru. Os Kaxuyana, em número de 64, chegaram em 1968 e os Ewaroyana, descendentes dos Kayana, em número de 13 pessoas, chegaram em 1969. Nos dois casos, a mudança partiu da iniciativa dos próprios índios. "Primeiramente vieram duas famílias via Panama averiguar a situação, para ver como era o ambiente, as condições de roça e caça, o gênio dos Tiriyó, etc. De fato, um belo dia (em 1966) apareceram estes "embaixadores" na Missão de Paru de Oeste e ficaram aí e nas vizinhanças por mais de um ano". Voltaram depois ao Trombetas e resolveram mudar-se com a maior parte do grupo, para o Paru. Foram levados pela FAB que os transportou até Tiriyó (Frikel, 1970, 48-49) (ver Capítulo Kaxuyana).

depoimento

MINISTÉRIO DA AERONÁUTICA
Declaração

O comandante da 1.ª Zona Aérea declara que o Trinômio "FAB-Missionário-Índio" de Tirós, PA, considerado de interesse nacional pelo Ministro da Aeronáutica, constitui um posto de fronteira nas cabeceiras do rio ERE-PECURU (ou Paru de Oeste) operado pela 1.ª Zona Aérea com a coadjuvação essencial da Sociedade dos Padres Missionários da Prelazia de Óbidos.

A concepção do Trinômio "FAB-Missionário-Índio" pressupõe o íntimo entrosamento do trabalho paciente e árduo dos Missionários na aculturação dos silvícolas da faixa de fronteira, com a FAB, cuja participação se faz através da presença permanente de elementos de comunicação, ou ocasional, de técnicos ou operários especializados. O trabalho braçal é fornecido pelos índios, pagos pela FAB em espécie, sempre por intermédio da Missão. É vedada a interferência direta do pessoal da FAB com os silvícolas, para não perturbar o trabalho delicado e complexo de aculturação.

A visita regular dos aviões do CAN/AM (Correio Aéreo Nacional da Amazônia) assegura o fluxo de suprimento de víveres, medicamentos e outros artigos necessários à sobrevivência e ao progresso do pequeno núcleo populacional.

Alguns Trinômios, como o do Tiriós, resultaram da iniciativa da FAB, que estabeleceu contato com os índios através de operações especiais. Nesses casos, a FAB procura a colaboração de instituições missionárias de reconhecida capacidade e experiência na obra de aculturação indígena. Quando da operaçãoEREPECURU (TIRIÓS), em 1959, acercou-se esta Zona dos Padres Franciscanos, cujo êxito missionário já estava consagrado na Missão CURURU, tendo a felicidade de obter a pronta compreensão e a imediata colaboração do Bispo de ÓBIDOS, D. FLORIANO LOEWENAU e do Provincial de Recife, Frei SERAFIM. O Trinômio Tiriós vem progredindo lenta e seguramente, desde então.

Belém, 03 de abril de 1963

(ass.) Mal. Brig. Francisco de Assis de Oliveira Borges
Comandante da Primeira Zona Aérea.

(extraído de Frikel: 1971, 109)

A Fab e os Trinomios

O Brigadeiro João Camarão Telles Ribeiro foi o organizador, na década de 50, dos chamados *trinômios FAB, índios, missão*, sendo que o estabelecimento junto aos Tiriyó foi a primeira experiência e, praticamente, a única que funcionou. Foi uma forma de combinar a fixação dos índios em pontos de fronteiras com o auxílio de missionários e da FAB, tendo em vista uma política de ocupação e garantia do território nacional, ao mesmo tempo que preparava-os para a integração com futuras frentes colonizadoras.

Este depoimento foi extraído de uma entrevista que concedeu a Dominique Gallois, Lucia van Velthem eVincent Carelli, em 22 de novembro de 1982, na cidade de Campinas.

O Brigadeiro Camarão na aldeia Wayana-Aparai de Bona (foto Jurgen Müller Schneck, 1978).

depoimento

Em meados dos anos 50 a 1.ª Zona Aérea, hoje Comando Aéreo Regional, apesar de ser responsável teóricamente pela fiscalização de toda a Amazônia Legal, não tinha como fazê-lo. Faltavam meios aéreos para "invadir" a área, assim como faltavam campos de pouso.

Quando Cheguei, como chefe do Estado-Maior da Zona, em fins de 57, começo de 58, já tinha sido iniciada a conversão dos Catalinas, aviões de patrulha, em aviões de correio de rota interna. O avião vinha da América em condições de ser empregado no interior da Amazônia.

Foi então que uma pesquisadora nos pediu recursos para chegar até o Cururu. Depois de localizar onde ficava e descobrir que ali havia uma pista improvisada, eu levei a Dra. Dora e sua auxiliar, interessadas em fazer contagem do exame sangüíneo. Pousamos com dificuldade e ali encontramos 300 ou 400 índios Munduruku, na sede da Missão franciscana de padres alemães, que já vinham trabalhando na área desde 1911. E foi assim que surgiu o primeiro contato.

Melhoramos a pista e criamos uma linha regular para lá. Conseguimos evacuar toda a produção da cooperativa da missão. Vendendo a castanha ou a borracha, em Belém ou em Santarém, os padres conseguiam muito melhor remuneração e os índios se enriqueciam com isto, podendo comprar suas máquinas de costura, etc.

Cururu: modelo para os "trinômios"

Depois do Cururu, me ocorreu que havia muita coisa que podia ser feita, sendo que a primeira dificuldade na região era realmente o transporte. O exército tinha 3 ou 4 posições difíceis ao longo da fronteira, que eles mantinham com muito desleixo. Havia um em Oiapoque, um em Boa Vista, um em Tabatinga, depois criaram mais dois ou três, mas todos dependendo de rios navegáveis. Os homens sofriam nestes campos.

Até 65, 66, grande parte da fronteira com a Venezuela e a Colômbia ainda não estava demarcada, a comissão mista demarcadora conseguia fazer poucos quilômetros por ano, na época da seca. Do Oiapoque até Boa Vista, eram quase 2 000 km de fronteira quase abandonada, e não era só a fronteira, era uma faixa de 500 km de largura. Não só era desabitado, como nós tínhamos uma completa falta de informação.

Esses problemas de fronteira teoricamente eram nossos também, mas não estavam na nossa missão explícita e nem havia recursos para resolvê-lo. Mas nós podíamos introduzir uma novidade, que era situar pontos na fronteira com um mínimo de "pontes" (aéreas) que eu podia cobrir com a responsabilidade militar da Zona. Se a gente achasse missionários voluntários, já conhecidos e competentes no contato com os índios, se criaria ao longo da fronteira centros de aculturação indígena, garantindo uma presença por conta da chamada defesa nacional. Do contato com a missão Cururu, surgiu a idéia dos "trinômios": pontos na fronteira congregando índios em torno de religiosos apoiados pela presença da FAB, que se encarregaria das coisas de emergência.

A primeira expedição: Paru de Oeste

Para dar forma a essa primeira idéia parecia melhor dividir a fronteira ao meio, entre Oiapoque (AP) e Boa Vista (RR), e alcançar um ponto na montanha da fronteira do Brasil com a Venezuela, no rio Paru de Oeste. Para estudar essa área nós não tínhamos muita referência, a Amazônia estava abandonada. Foi preciso uma leitura do livro de Gastão Cruls — "A Amazônia que eu vi" — em que ele descreve uma ida até a fronteira, quando Rondon encontrou os índios que ele chamava Pianokoto e que são os mesmos Tiriyó.

Essa primeira expedição foi feita pelo ar, depois seguida pelo Paru, que tem cachoeiras grandes no verão e é muito caudaloso no inverno. Nada era oficial, tudo era inventado localmente, com gente dali; tinha que ser feito com muita discrição. A missão em si, de ir à fronteira, era uma missão militar. Ficamos sabendo que um padre franciscano — Protásio Frikel — trabalhando para o Museu Goeldi teria feito uma subida pelo rio Paru. Então o convidamos e ele se prontificou a aiudar.

Começamos a montar a expedição em 59, a partir de Oriximiná. Três meses depois foi improvisada uma pista e o Catalina pousou lá. Nessa ocasião em que pousamos em Tiriós (local) havia 56 índios e era extraordinária a falta de crianças.

Quando nós criamos a base de Tiriós, os padres franciscanos de Cururu tiveram de convencer seu provincial, que veio até a amazônia, abrir uma nova missão. Era um tipo de banqueiro, queria resultados concretos. Ele não teve coragem de negar. Foi cedido um primeiro padre franciscano, que não deu certo, o isolamento era muito grande. Mas conseguimos trazer os elementos capazes, que ainda estão lá. Um era um bom mecânico, o frei Cirillo, e o outro era o frei Angelico, que estava fazendo um trabalho sobre os Munduruku.

Tudo começou a funcionar como se fosse um problema nosso, onde os padres estavam prestando uma colaboração. Pouco a pouco eles foram somando trabalho na área, trazendo doações da Alemanha, etc. Enquanto eu estive lá, essa missão era considerada importante. Não tinha quem mandava, a gente discutia e em geral eu sempre fazia o que eles precisavam: assistência de saúde e assistência material mesmo.

Missionários e a unidade da doutrina

O apoio da FAB à missão, os "trinômios" nunca foram institucionalizados porque nunca foi fácil incluir esse tipo de missão nas operações da FAB. Era evidente o conflito de jurisdição. Naquela época, o SPI tinha sempre um ou outro indivíduo competente, realmente interessado pelos índios, a grande maioria era desinteressada. Essa nossa intervenção trazia meios novos para o chefe da região que eu apoiava quando podia. Nessa época era o Francisco Meirelles e ele não interveio nessa investida na seara dele. A fronteira, de certa maneira, era uma responsabilidade mais nossa do que do SPI, e até do exército, que não tinha meios.

Mais tarde, o exército quis entrar em Tiriós, por exemplo. nós não deixamos. O exército não tem tradição de lidar com índios, ele leva guarnições grandes e nesse caso é importante selecionar os homens. Na nossa guarnição de dois ou três sargentos, homens de boa formação moral, eles assistiam com emoção esse progresso dos índios. Inclusive era nossa norma de não interferirmos diretamente com os índios. Qualquer coisa que se quisesse era através de missionários, para garantir a unidade da doutrina.

A cristianização do índio

Os jornais do sul freqüentemente criavam estórias a respeito da área de fronteira, muitas vezes para perseguir missionários, que na maioria são estrangeiros. Na época em que eu estive nos salesianos do rio Negro, havia 25 padres e um só era brasileiro. Começavam a surgir ali esses missionários protestantes americanos, e isso criava um choque com essas antigas irmandades católicas. Na época havia a Novas Tribos e havia a principal, que se chamava a Cruzada de Evangelização. Esse era um grupo bem organizado, com homens competentes. Estavam começando, tinham um centro de formação de português e duas missões estabe-

depoimento

Os missionários franciscanos que trabalham junto aos Tiriyó apoiados pela FAB: o trinômio que deu certo (foto Angelo Machado, 1963).

lecidas entre os índios, na zona de floresta do território de Roraima.

De uma feita, os padres do rio Negro conseguiram expulsar um grupo de Novas Tribos, usando o exército, que tinha um pelotãozinho comandado por um tenente em Roraima. Eles os expulsaram e iam fazer a mesma coisa com essa Cruzada, quando a Zona resolveu interferir. Ela se colocou na posição da Constituição: nós não somos nem católicos, nem protestantes, todos são iguais perante a lei. Do ponto de vista do trabalho com os índios, o trabalho do missionário é um trabalho muito específico, muito sério, seja ele católico ou protestante.

Nós tínhamos que permitir a cristianização do índio, independente do credo, porque para nós isso representava uma etapa cultural importante para a aceitação do índio no nosso convívio. Como o cristianismo é o nosso ponto de tradições, de moral, de costumes, o índio terá de assimilar isto. É melhor que ele assimile de dentro para fora do que forçar, senão a gente faz bonecos.

Eu não sou antropólogo e sei que a antropologia moderna é muito violenta contra a catequização, mas no meu contato com os índios, na minha vida profissional, eu sempre acreditei que há alguma maneira de trazer o homem através dos vários milênios de desnível cultural. O homem simples, o cabloco, é igual a nós; o índio é igual a nós, apenas ela não está — usando a linguagem freudiana — com o superego formado como o nosso.

Manter o índio como um exemplo da natureza, como animal para visitação de turistas... eu acho isso uma imoralidade! Tem que se dar aos indivíduos os elementos que eles precisam para sobreviver num mundo cada vez mais difícil, é uma imoralidade séria, só comparável ao abandono da criança brasileira.

O projeto pastoril

A idéia geral era a seguinte: os índios em vida natural precisam de área muito grande, o conflito com o caboclo avançando é evidente, os campos gerais são muito cobiçados... nós tínhamos que preparar o índio para que amanhã ele pudesse receber os brancos, evitar a desmoralização do índio. O gado era um meio de poder diminuir a terra, de dar possibilidade ao índio de sobreviver com uma indústria dele, não dependendo completamente da depredação da natureza.

O gado era de responsabilidade da missão; a FAB assistia quando havia despesas, fornecia apoio logístico necessário, como por exemplo, trazer um veterinário. Quando eu voltei como comandante surgiu a idéia de expandir isso e foi feito um projeto mais ambicioso: o Retiro Pastoril.

Instalamos um local no QG em Belém para ser uma escola, para trazer índios de diversos lugares que ali se familiarizariam com os búfalos, através do nosso veterinário. Era uma escola prática, onde os índios passariam 6 meses. Os que queriam se alfabetizar podiam, ali na escolinha, e alguns conseguiram.

Educação bilíngüe?

A educação bilíngüe é uma questão de opção por uma aculturação lenta. A opção mais rápida seria como nos colégios salesianos do Rio Negro. No caso da escola Tiriyó-bilíngüe é porque o trabalho era muito inicial, os Tiriyó eram muito atrasados. Já no Cururu, por exemplo, havia desperdício, a missão estava mantendo padrões antigos, de quando os índios eram rústicos, enquanto eles já estavam ficando impacientes e podiam ser desenvolvidos. A pura indústria extrativa era boa para alguns, mas não era para todos.

Construímos então um prédio e fizemos uma escola de artes industriais para dar um ensino prático: esquentar um ferro, dar uma tintura, etc. Daríamos ao índio uma iniciação em certas atividades e talvez daí ele descubrisse sua vocação profissional. No futuro a gente daria, em Belém, a oportunidade dele continuar.

No Cururu já estavam no ponto de fazer alguma coisa, já deveriam ter passado para a solução dos salesianos. Entre os vários modelos de aculturamento aos quais eu assisti, o mais eficiente é o dos salesianos: pega o índio, bota numa escola.

DE 1970 A 1982 — No começo dos anos 70, ocorreu uma incipiente descentralização, causada pela insatisfação da maior parte dos Tiriyó e Kaxuyana, e por problemas de alimentação. Frikel explica que não sabe de quem, se dos missionários ou dos índios, surgiu a idéia de uma descentralização. Mesmo assim, parece que quem tomou a iniciativa foi o chefe Yonaré. Depois dele, outros chefes de família saíram da Missão, fazendo roças e construindo casas a certa distância da sede (de 4 a 18 km). Surgiram assim as aldeias de Awiri, Acahé, Wakapu, Paimeru e outras. Passam desde então temporadas nas aldeias e outras na Missão. Para facilitar o contato entre os índios e ela foram abertas "estradas" transitáveis em Jeep ou Unimog. A situação é a mesma até hoje, havendo, no entanto, nos últimos anos, uma nova tendência para a centralização na missão, devido à influência da escola do governo do Estado, sendo os pais obrigados a ficarem na missão durante todo o período escolar.

A descentralização, finalmente, foi utilizada pela FUNAI, que tentou instalar um posto na área, numa aldeia distante, Pedra da Onça, prometendo aos índios uma pista de pouso, criação de bois, e assistência sanitária. As promessas no entanto nunca foram concretizadas, e a aldeia que serviria de P.I. foi abandonada.

Modo de vida

As informações que se seguem, mostrando as mudanças ocorridas no modo de vida dos Tiriyó desde a instalação das missões religiosas nesta área indígena, procedem na maior parte do trabalho de P. Frikel sobre "Dez anos de aculturação Tiriyó" (1971). Frikel foi observador minucioso da época de maiores transformações na vida dos índios, entre 1960 e 1970. Ao quadro traçado por ele, completam-se informações, de 1981, que, praticamente todas, vêm confirmar os processos já observados dez anos antes.

SISTEMA SOCIAL — O fator principal nas transformações ocorridas no modo de vida dos Tiriyó foi a concentração da população indígena em volta das sedes das missões.

Tradicionalmente os Tiriyó viviam em aldeias autônomas, com uma população média de 30 pessoas; cada aldeia reunia uma parentela local, liderada por um homem mais velho, fundador da aldeia e "dono" do local. Este líder, sem autoridade ou poder marcados, era o símbolo da existência da aldeia. Sua posição implicava em organizar os trabalhos diários, suscitar e manter a cooperação entre os moradores da aldeia, apaziguar disputas e representar os membros do grupo no caso de visitas de estranhos (Rivière: 1970, 247). Este chefe, que trata do bem-estar econômico e social da comunidade local, é o *patá-entu*. A sucessão no cargo é hereditária, "passando normalmente do pai ao filho mais velho ou, se houver impedimentos, para a linha colateral do irmão do pai ou do chefe" (Frikel: 1960, 12). As decisões relativas aos assuntos da aldeia eram tomadas por um "Conselho de Velhos" que se reunia diariamente à noite. Na Missão do Paru de Oeste, este sistema de chefia e decisões não existe mais. O poder foi, segundo Frikel, "usurpado" pelos mais jovens, isto é, o grupo de pregadores leigos ou "diáconos": "Formou-se assim na Missão do Paru de Oeste um grupo de rapazes, os já mencionados pregadores ou catequistas que depois de instruídos pelos missionários e supervisados por eles,... ensinam os moradores indígenas da missão. Era previsível que este grupo se tornasse dentro da comunidade uma espécie de elite... Pelo lugar de destaque que ocupa este grupo, tornou-se uma pequena potência dentro da aldeia, pois não coordena somente o que diz respeito ao movimento religioso dentro da missão, mas passando além deste ambiente, atinge também setores da sua sociedade. Muitas coisas que outrora eram assuntos dos homens mais velhos, hoje são determinadas por estes moços" (1971, 89).

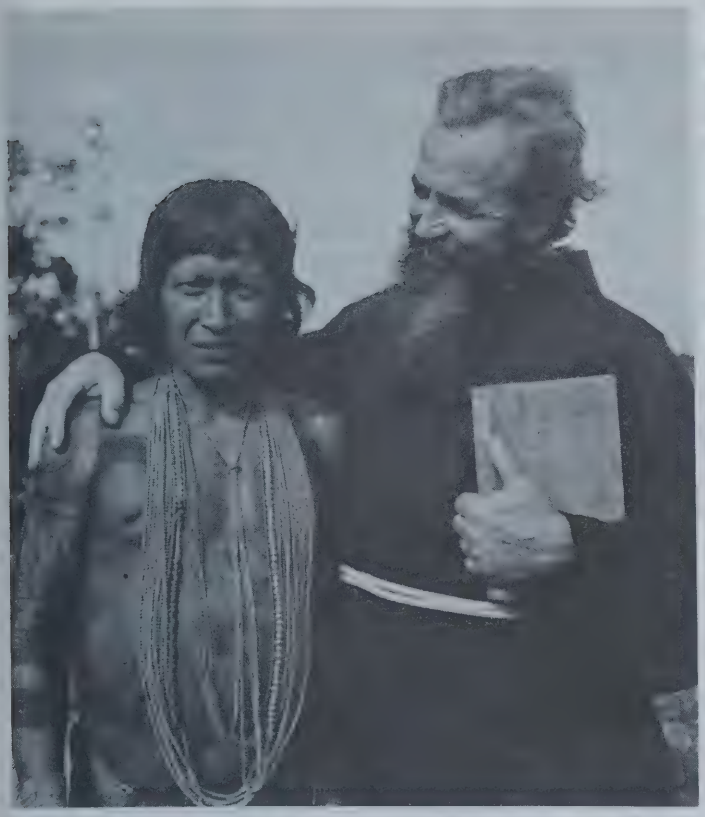
Esta situação continua idêntica até hoje. O líder tradicional, Yonaré, *patá-entu*, embora seja conhecido como "dono do lugar", não é mais consultado para decidir assuntos do grupo. Entre os líderes que emergem do sistema de diaconato, Achefa, também chamado Pedro, assumiu durante um tempo a liderança externa do grupo. Atualmente, o grupo reconhecido pelos brancos e pelos índios é Naxau, também sobrinho de Yunaré, o líder tradicional. Esse novo chefe é o único a ser consultado pelos missionários quando uma decisão deve ser tomada. Naxau, por outro lado, detém a autoridade, outrora nas mãos dos velhos: opina sobre casamentos, sobre uma atividade econômica, sobre deslocamentos de aldeias ou viagens, sobre a "moral pública" e as sanções a serem aplicadas aos que infringirem esta ordem, etc.

Interrogados sobre este problema, os Tiriyó respondem que o líder tradicional não soube se impor e que "não sabe mandar", o que visivelmente é uma opinião "de fora", desde que, antigamente, os líderes indígenas não se caracterizavam pelo poder. O que ocorreu, na realidade, é uma falta de apoio por parte dos missionários, ao chefe tradicional, por uma série de razões, entre as quais o fato de que este vive numa família poligâmica e que também sempre se mostrou distante e cético em relação às novas normas religiosas estabelecidas na missão. Atualmente, existe uma certa tensão no que diz respeito à liderança, propagada pela dissensão existente entre a FAB e a missão. Se esta apóia Naxau, diácono e pregador, como líder do grupo, os funcionários da FAB na área (subordinados ao major Farias) estão tentando dar apoio ao líder tradicional Yonaré, oferecendo-lhe vários presentes (ração diária de café e bolachas, por exemplo) e promovendo reuniões na sede da FAB, dele com os homens mais velhos da aldeia. Este apoio visa a enfraquecer o prestígio da missão, com os funcionários da FAB promovendo uma campanha para que os índios solicitem um posto da FUNAI na área, o que eles mesmos recusaram em 1980.

Esquartejando um tamanduá (foto Protásio Frikel/MPEG, 1965).

Nas fotos acima uma refeição coletiva: homens e mulheres, separadamente (fotos Protásio Frikel/MPEG, 1965).

O frei Angelino que iniciou o trabalho da missão franciscana junto aos Tiriyó (foto Protásio Frikel/MPEG, 1965).



O rio Paru do Oeste perto da sede da missão (foto Protásio Frikel/MPEG, 1960).

Na missão foram promovidos cursos profissionalizantes: de costura, para as índias, e carpintaria, mecânica e pastoreio para os índios (foto Protásio Frikel/MPEG, 1965).

Com a concentração de várias aldeias numa única aglomeração, modificou-se também outro aspecto da liderança entre os Tiriyó, relacionada às tensões existentes entre membros das aldeias, que outrora se resolviam por cisões.

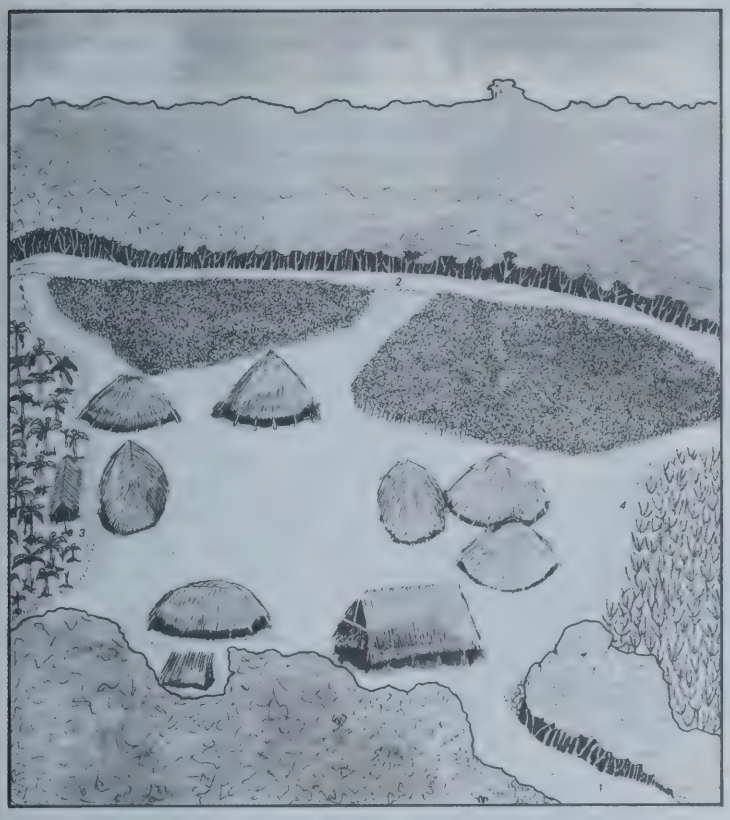
As relações entre aldeias eram também reguladas por trocas matrimoniais decorrentes de relações de afinidade. De fato, mesmo se os jovens Tiriyó preferiam casar com alguém da própria aldeia, na maior parte das vezes, demograficamente, era impossível. Portanto, saíam da sua aldeia quando casavam, obedecendo a uma regra de residência matrilocal. Neste caso, o novo casal poderia voltar, alguns anos mais tarde, para o grupo de origem do marido, passado o tempo das obrigações do genro para o sogro, que constavam de trabalhos pesados na roça, na construção de casas, etc. Desde que todos os Tiriyó vivem concentrados na missão, a questão da residência após o casamento limita-se à convivência passageira do novo casal na casa do pai da mulher. Após o nascimento do primeiro filho ou mesmo antes, o casal passa a morar numa casa separada, geralmente vizinha da casa dos sogros. No entanto, as obrigações econômicas, nos serviços da roça e no sustento, estão permanecendo.

O casamento preferencial, entre os Tiriyó, é da união entre primos cruzados bilaterais. Casamentos entre tio e sobrinha e vice-versa são também freqüentes (Frikel: 1960, 16). Já Rivière mostrou que, na prática, o casamento do tio materno com a filha da irmã é muito freqüente entre os Tiriyó do Suriname e é compatível com o casamento com a prima cruzada matrilateral, mas não com a patrilateral (1969, especialmente p. 278). Antigamente não existia nenhum tipo de cerimônia ou ritual ligado ao casamento; os pais entregavam seus filhos para o casamento previamente combinado, em praça pública, após ter consultado o chefe da aldeia.

Atualmente o casamento implica num cerimonial, realizado na igreja da missão; conforme Frikel, o casamento implica na realidade num duplo cerimonial: o "civil", feito pelos diáconos ou pregadores indígenas, e o "religioso", que consta da bênção e do sacramento dados pelos franciscanos (1971: 91). Nem os pregadores leigos nem os

Aldeia da Missão em 1981.

1. Tiryó, 2. Kaxuyana, 3. Campo de Futebol, 4. Água, 5. Gramado, 6. Centro de Reunião, 7. Enfermaria, 8. Escola, 9. Refeitório, 10. Casa dos Freis, 11. Casa dos Missionários, 12. Oficina e Garagem, 13. Serraria, 14. Olaria, 15. Forno, 16. Rio Paru, 17. Cozinha.



Aldeia Acahé em 1981.

1. *Caminho para a missão.*
2. *Igarapé Acahé*
3. *Bananal*
4. *Roça de mandioca*

Aldeia Kuxaré em 1981.

missionários, no entanto, intervêm na escolha do cônjuge, embora às vezes possam interferir nos namoros. De fato, os diáconos colocam-se como "guardadores da moral pública e castigadores das mulheres" (ibidem).

A poliginia tradicional, geralmente sob a forma de sororato, foi abertamente desencorajada pelos missionários e continua sendo praticada somente pelo chefe tradicional, Yonaré. O casamento monogâmico e indissolúvel faz parte dos novos valores adquiridos na missão. Não obstante, existe a possibilidade do divórcio, geralmente após abandono da mulher por parte do marido.

Uma série de modificações foram também introduzidas em outras fases do ciclo da vida, especialmente nas práticas e rituais ligados ao nascimento e à morte. O parto, antigamente, ocorria fora da aldeia, na beira da mata, onde a mulher dava à luz num tapiri construído para este fim. Atualmente os partos são feitos nas casas ou ainda na enfermaria da missão.

Ao nascer, a criança Tiriyó adquiria dois nomes: "um, que lhe era dado pelos pais para o uso em família e, o outro, que o pajé ia buscar no além, entre os ancestrais, nome que não se usava na vida comum... Toda esta crença sobre a pré-existência da pessoa e suas encarnações neste mundo, basicamente ruiu após o advento das missões com suas influências. Também os pajés já não funcionam mais e assim não há quem determine a criança por seu nome... todos os Tiriyó querem ser batizados e querem nomes civilizados" (Frikel: 1971, 84).

No presente, ao que podemos constatar, as crianças e adolescentes praticamente só usam nomes brasileiros. Ao indagarmos sobre a existência e o uso de nomes Tiriyó, os índios responderam que normalmente as crianças adquirem pelo menos um nome indígena, além do nome brasileiro; as crianças oriundas de casamentos mistos — Tiriyó Kaxuyana — recebem às vezes dois nomes, um de cada grupo de origem. Por utilizarem, no ambiente doméstico e familiar, somente designativos de parentesco — enquanto na escola e nas relações com o pessoal da missão somente o nome brasileiro —, estas crianças praticamente nunca usam o nome indígena que, às vezes, hoje é dispensado (Gallois: 1981, i.p.).

Outro momento importante no ciclo de vida, a morte, teve seu ritual completamente modificado com o advento das missões. Outrora, o enterro implicava uma série de rituais com choro, despacho da alma e derrubada da casa do falecido, que se acompanhava, geralmente, pelo abandono da aldeia onde uma pessoa havia morrido. Durante uma primeira fase, para evitar que os índios abandonassem a aldeia-sede da missão, os franciscanos persuadiram os parentes do morto a sepultá-lo numa casa de uma aldeia abandonada ou enterrá-lo no local de uma antiga aldeia, fazendo uma cobertura de palha sobre a sepultura. Numa segunda fase, que se prossegue até hoje, os mortos são enterrados no cemitério, inaugurado em 1967 (Relatório Missão Tiriyó: 1973, 6).

SISTEMA IDEOLÓGICO — A filosofia religiosa dos Tiriyó, como a de outros grupos indígenas da área, caracterizava-se pela ausência de formalismo e de cultos propriamente ditos. Na medida em que estas crenças não estavam em desacordo com os ensinamentos da religião cristã, elas e a cosmogonia tradicional permaneceram vivas. Quando são interrogados sobre o assunto, os Tiriyó respondem que "seus avós pensavam que isto e aquilo" enquanto hoje "sabem" que Deus e Jesus são responsáveis pelo mundo. As crianças Tiriyó recebem hoje somente o ensino religioso cristão, não sendo mais ensinados a elas os mitos tribais. Segundo a mitologia tribal, o mundo foi criado pelo herói cultural denominado *Pereperewa*, o "velho do céu". Outro herói, *Kuyuri*, criou os homens, sendo também o primeiro homem e o ancestral dos Tiriyó; enquanto vivia neste mundo, inventou e ensinou a seu povo uma série de elementos culturais. *Kuyuri* é também o representante e a personificação do povo Tiriyó (Frikel: 1960, 17). Entre os heróis culturais, outros, sob a forma de animais e aves, também são criadores de elementos naturais e culturais, ensinando os homens.

Entre vários aspectos dos sistemas filosófico e religioso dos Tiriyó, os mais afetados pela atuação da frente missionária foram as crenças e práticas ligadas ao xamanismo. Os xamãs *piai* praticavam curas, geralmente individuais, através da comunicação com espíritos que são "as forças do mundo encarnadas em objetos animados e inanimados, conforme sua espécie. Existe certa variedade de curas, desde as mais simples, de conjuramentos, ligadas à aplicação de plantas medicinais, massagens e picadas de formigas, até as mais complicadas, com invocações à presença de espíritos citados pelos pajés. O contínuo uso do tabaco, em forma de cigarros de tauari, é julgado necessário e faz parte integrante dessas práticas xamanistas" (Frikel: 1960, 18-19). Os pajés, hoje, não são mais atuantes e, em conseqüência disto, não transmitem aos mais jovens seus conhecimentos sobre o uso de plantas medicinais e as categorias de espíritos que os assessoravam nas curas.

A descaracterização da filosofia religiosa dos Tiriyó, a destruição do xamanismo e a perda de muitas tradições míticas, são acompanhadas de outras modificações na mentalidade dos índios, sob a influência da "frente missionária": protestante, no Suriname, e católica, no lado brasileiro.

Como os índios estão em constante trânsito entre ambos lados da fronteira, as influências religiosas vieram tanto de uma missão como da outra, gerando conflitos de credo e de atitudes. O histórico da atuação das missões, detalhada por Frikel (1971) e nas suas repercussões no processo de escolha de lideranças indígenas por Cortez (1977). No que diz respeito aos Tiriyó vivendo no Brasil, Frikel observou, numa primeira fase, influência maior da doutrina protestante, pois os missionários desse credo, diferentemente ao que faziam os franciscanos no Paru, entraram diretamente com um programa de erradicação das crenças e das práticas rituais dos Tiriyó. Disto resultou que, até hoje, não

Índio Tiriyó do grupo Prôyana, paramentado para uma de suas festas tradicionais, hoje reduzidas a algumas danças no dia de Natal (foto Protásio Frikel, 1960).

A missa se tornou uma instituição no cotidiano da aldeia da missão, rezada regularmente 2 vezes por dia (fotos Henri Stahl, 1978).

fazem mais suas festas tradicionais, não bebem mais *sakura* (hoje, na missão do Paru, voltaram a preparar esta bebida), não contam mais os mitos e não falam nem recorrem mais aos pajés. Os efeitos dessa frente missionária resultaram num "corte na tradição indígena, os índios ficaram sem nexo com o passado que lhes foi ridicularizado" (Frikel: 1971, 79). Outro observador, Guppy, informa o seguinte sobre a campanha de Leavitt, o pregador e diretor da missão protestante de Suriname: "os missionários os convenceram de que seus costumes tradicionais eram não somente errados mas também pecaminosos e de que o seu passado era o de selvagens vivendo na escuridão" (Guppy: 1958, 17). Essa atitude parece ter sido incorporada na mentalidade atual dos Tiriyó. Freqüentemente em conversas sobre o passado eles afirmam: "antigamente não sabíamos nada, agora índio virou gente e conhece Jesus" (Gallois: 1981, i.p.).

Quando os Tiriyó voltaram de Suriname, não entendiam porque os missionários franciscanos do Paru não proibiam nem censuravam tanto quanto os missionários do Tapanohoni e Chipareweni: "formou-se ainda uma certa idéia que os franciscanos, por se absterem naquele tempo de uma catequese mais intensiva, não fossem "donos" de todo o "segredo" da religião, que os protestantes sabiam mais que aqueles e que, portanto, mereciam mais crédito" (Frikel: 1971, 77).

No Paru não houve proibição direta das festas, danças e práticas tradicionais, entretanto, como essa missão realizava também catequização, adaptando símbolos indígenas à doutrina cristã, resultou também na destruição dos valores tradicionais. Isto era reforçado pela modificação — essa sim direta, consciente e planejada — do modo de vida dos Tiriyó, no que diz respeito à chefia, nominação e casamento, e ao nível da vida econômica. Esse processo de deculturação intenso, em nome do "progresso", desacreditou aos olhos dos índios todos seus valores, sejam religiosos como sociais.

Hoje os Tiriyó se dizem cristãos; o xamanismo é inexistente, os rituais substituídos por rituais e sacramentos católicos. O que resta da tradição — o que serve de atração para os eventuais turistas na área — fica restrito às danças realizadas no dia de Natal, ocasião para a qual os Tiriyó se paramentam com seus adornos de plumária, fieiras de miçangas e pinturas corporais, cantam cantos tradicionais, dançando finalmente na praça da missão. Nesta oportunidade, há distribuição de carne de búfalo, acompanhada por *sakura*, a bebida tradicional de mandioca. O conteúdo desta "festa" não tem mais nada a ver com o ritual tradicional. A forma externa foi preservada até certo ponto, mas os valores foram modificados.

As crianças e os jovens até 18 anos não conhecem outro ritual senão o de Natal, do batismo e do casamento. Na missão Tiriyó a prática religiosa é regulamentada, através das missas, preces coletivas, leituras e reflexões individuais. Todos os dias há duas missas, a primeira em por-

Na segunda missa do dia, toda em língua Tiryó, um diácono índio faz a leitura dos textos e o sermão (foto Henri Stahl, 1978).

Naxau, diácono promovido pelos padres a líder da aldeia da missão (foto Henri Stahl, 1978).

Hoje em dia os Índios usam seus paramentos tradicionais unicamente nas festas católicas, sobretudo no Natal (foto Henri Stahl, 1978).

tuguês e a segunda na língua Tiriyó, nas quais participa praticamente toda a comunidade. Um dos diáconos dirige os cantos e faz uma prece, comentando trechos da Bíblia. Aos sábados e domingos, os diáconos fazem outras pregações. Todos os homens da aldeia possuem uma Bíblia traduzida na língua indígena e, freqüentemente, ao fim da tarde, após a volta do trabalho, a lêem em casa.

SUBSISTÊNCIA — Quanto à subsistência, existe uma nítida diferença entre as atividades desenvolvidas pelos Tiriyó que vivem na missão e os que habitam em outras aldeias, provisoriamente ou permanentemente no caso de Cuxaré. Na missão, as atividades dos índios repartem-se entre as tradicionais ocupações na agricultura, na caça, na pesca e o que consideram "trabalhar", isto é, o trabalho assalariado para a missão. Em termos de horas de trabalho, os homens Tiriyó são antes de tudo trabalhadores da missão, sendo que as atividades tradicionais de subsistência são secundárias. De fato, a maior parte dos homens adultos dedica-se a estes serviços "profissionais", enquanto só os idosos e os rapazes novos não empregados dedicam-se ao trabalho na roça e na aquisição do sustento, ocupações que, tradicionalmente, caberiam justamente aos homens entre 20 e 40 anos, os mais velhos e os mais moços somente dirigindo ou aprendendo essas atividades.

A opinião sobre essa situação varia conforme o ponto de vista: missionário ou índio, homem ou mulher, velho ou jovem. Os missionários falam de "formação profissional" para os trabalhos desenvolvidos pelos índios na serraria, na olaria, na oficina mecânica ou ainda como trabalhadores braçais na roça ou horta da missão e na construção de edifícios e pontes. Formação que prepararia os índios a um futuro contato com a civilização e não os deixaria sem recursos.

Os índios-trabalhadores consideram que é a única maneira de obter dinheiro para comprar munição, roupas, rádios, relógios e inclusive alimentos. Os velhos se queixam porque os trabalhadores não têm tempo de ajudá-los nos trabalhos rotineiros nas roças e na caça, tarefas onde deveriam ser secundados por seus filhos e sobretudo seus genros. Os jovens são em geral os mais entusiastas em poder aprender uma profissão que lhes permita eventualmente sair da área, para trabalhar em Belém e assim escapar às tarefas que consideram mais duras, na roça ou na mata. Entre as mulheres a insatisfação é geral, desde que se ressentem mais que os homens do problema da insuficiência de alimentos, constante na missão, e opinam que "os homens só querem trabalhar, trabalhar. A caça não vem em casa e a roça não se faz sozinha".

Os trabalhos para a missão se desenvolvem de 2ª a 6ª feira, das 7 às 4 ou 5 da tarde, tendo a 6ª feira à tarde livre para fazer compras, o sábado para caçar e pescar, e o domingo para as atividades religiosas e descanso. Na hora do almoço, os "trabalhadores" recebem um prato de comida preparado na cozinha da missão, consistindo em arroz, feijão e um pedaço de carne de búfalo. Normalmente, deveriam partilhar este prato com suas famílias, o que realmente é insuficiente, e por esta razão as mulheres só comem xibé, um pouco de *sakura* e o que tiver de sobras; as crianças, além disto, têm a merenda distribuída às dez horas na escola, que consta de mingau de arroz, de milho ou mandioca, com paçoca e outras coisas mandadas pela Secretaria da Educação. Em março de 1981, os trabalhadores se dividiam em dois grupos: os "especializados" e os "braçais"; os primeiros ganhando um salário de Cr$120,00 por dia e os segundos de Cr$ 90,00, remuneração baseada no salário mínimo regional (D. Gallois: 1981, i.p.). Os trabalhadores especializados se dedicam às seguintes tarefas: — na olaria: fabricação de tijolos, telhas para a igreja e para a nova casa dos padres, e, no futuro, também para as casas dos índios a serem feitas em alvenaria; — na serraria: fabricação de mesas, bancos para a escola e para as casas, e brinquedos para as crianças (carrinhos); — na oficina mecânica: conserto de máquinas e carros e preparo de peças para a manutenção dos veículos; e — tratoristas e motoristas, trabalham seja na preparação da roça da missão, na abertura de estradas, no transporte de material, de lenha, ou ainda de pedras, areia, etc., para a construção de prédios e da ponte. Cada uma destas atividades se desenvolvem sob a orientação de um dos freis ou de funcionários da FAB.

Na época da nossa visita havia um total de 10 índios nestes serviços, "especializados", trabalhando regularmente todos os dias. Como são pagos todos os dias, podem interromper quando querem o trabalho. Os trabalhadores braçais, pelo contrário, trabalham menos regularmente na roça e na horta da missão, preparando a terra e plantando legumes, arroz, mandioca, feijão, etc., sob a orientação do Frei Sereno. Entre as atividades oferecidas aos braçais, há também o serviço de lenha, que deve ser cortada tanto para a olaria, como para a cozinha da missão. Neste caso, observamos que o índio encarregado deste serviço faz apelo às mulheres de seu grupo doméstico, que vêm cortar a lenha, sendo esta uma atividade tradicionalmente feminina. Carregam a lenha em jamanxins e deixam-na à beira da estrada, o trator ou Unimog passando depois para transportá-la até a missão.

Outro trabalho braçal é a construção da ponte sobre o rio Paru, onde funcionários da FAB e índios trabalham juntos, fazendo pilares de concreto. Também trabalharam na construção da pista, na sua manutenção e na construção das casas da missão.

Finalmente, a fazenda de gado, no local chamado *Moneni*, nome do igarapé vizinho, onde há aproximadamente 100 cabeças de gado comum e 300 búfalos. Aí, aproximadamente 10 índios trabalham diariamente, uma parte residindo no local, outros deslocando-se da aldeia diariamente para a fazenda. São pagos por dia mas também recebem como salário o preço do leite que tiram dos animais. Neste caso, também trabalham sob a orientação de um dos fran-

Casa do tipo tradicional, atualmente existente somente nas aldeias fora da missão (foto Dominique Gallois, 1981).

ciscanos, Frei Paulo.

Além do almoço servido aos trabalhadores pela missão, o sustento das famílias Tiriyó provêm das atividades tradicionais na roça, na caça e na pesca.

As roças estão situadas nas proximidades da aldeia, ao longo das "estradas" e do rio Paru. São normalmente abertas em zona de floresta, que é derrubada; entretanto a missão quer evitar que os índios derrubem as matas que sobraram na região. Se antigamente abriam roças como ilhas dentro da mata, atualmente já emendam as clareiras uma com a outra e a vegetação não tem chance de crescer. Por isto, ao lado da roça da missão, preparada com trator, há espaços reservados aos índios, onde estes podem plantar em alinhamento macaxeira e outros produtos que seriam adubados. Esta tentativa, porém, não teve muito sucesso, pois poucas famílias se aproveitaram dessa oportunidade.

Nas roças individuais, abertas seja com motosserra, seja, mais freqüentemente, com machado, os Tiriyó trabalham individualmente, os homens derrubando e limpando, as mulheres plantando e colhendo os produtos. As mulheres vão geralmente à roça uma ou duas vezes por semana, trazendo um ou dois jamanxins de mandioca, quantia que basta ao consumo familial por uma semana. Além da mandioca, plantam banana, cará, batata, milho, gerimum, mamão, macaxeira, goiaba, biriba, pupunha, manga e cacau.

A caça, na qual participam os homens de 20 a 40 anos, é uma atividade reservada aos fins de semana; nesta ocasião partem em grupos de dois ou três ou individualmente, dirigindo-se para a zona da mata, onde caçam sobretudo macaco coatá, porco e veado, além de paca, tatu, capivara, macaco prego, preguiça, mutum, jacu, nambu, tucano, ou para a zona dos campos, onde conseguem sobretudo veados e jabotis. A caça é favorável sobretudo no inverno, quando os animais estão gordos. De modo geral os índios se queixam não somente de pouco tempo disponível que têm para caçar, como de falta de munição, pois não ganham o suficiente para adquiri-la em quantidade. Somente usam espingardas, sendo o arco reservado à

caça de aves. A pesca, atividade desenvolvida o ano todo, é mais favorável no verão e se realiza de diversos modos, sobretudo com linhas, barragens ou ainda com terçados, apanhando peixes pequenos nos igapós. Os peixes mais freqüentes na área são a traíra, tamatá, surubim, pacu, piranha, acari, matauari, etc.

A alimentação dos Tiriyó é complementada ainda por frutos silvestres como a bacaba, açaí, caju, uxi; ou dos campos, como buriti, abacaxi e taperebá. No campo, apanham mel e na mata conseguem outras matérias-primas para a confecção de cestas como o arumã, assim como o veneno *wurari* para a caça.

Além do salário que recebem por dias de trabalho, os Tiriyó têm outra maneira de conseguir dinheiro para poderem comprar munição, roupas, etc., na "loja" da missão, fazendo artesanato para a venda. Os homens fazem essencialmente arcos e flechas, geralmente simplificados e reduzidos, feitos com menos esmero que se fossem confeccionados para uso próprio. Fazem também pentes e às vezes adornos de cabeça em plumária. As mulheres fazem colares e braceletes de miçanga. A técnica de tecer esses colares foi ensinada na Missão de Suriname; muitas vezes os motivos são também importados, sendo copiados de livros com motivos de índios norte-americanos. Algumas mulheres, entretanto, reproduzem motivos tradicionais dos Tiriyó nos colares.

Os homens se queixam do baixo preço que lhes é pago por seus objetos, que variava em 1981 de 40 cruzeiros por uma flecha e 200 por um arco. As mulheres recebem o preço do peso das miçangas de que são feitos os adornos. Este artesanato é vendido com exclusividade à missão, e só raramente aos visitantes. Os franciscanos vendem estes objetos na Alemanha. Ocasionalmente os Tiriyó vão a Belém comercializar seu artesanato através da loja Artíndia. Entre os objetos confeccionados para uso próprio, destacam-se os trançados usados no processamento da mandioca, como *tipiti*, as peneiras e cestos de carga. As mulheres já não fazem mais cerâmica, nem trabalham o algodão, que praticamente não plantam mais nas roças. Os únicos objetos de algodão são feitos com linhas importadas, como joelheiras e pentes.

A loja da missão funciona às 6.as feiras à tarde, quando os homens podem fazer suas compras, e nos sábados, dias reservados às compras das mulheres. Vende praticamente de tudo, desde alimentos como açúcar, sal e bolachas, até relógios, gravadores e rádios. Funciona dentro do sistema de aviamento, com o saldo dos trabalhadores sendo deduzido de suas compras. De fato, raramente os índios têm seus salários em dinheiro, preferindo deixar acumular a sua conta no livro da missão; por esta razão, a maioria não sabe quanto ganha nem quanto dinheiro têm à sua disposição.

Os homens que não trabalham podem adquirir a munição e outros objetos trocando artesanato.

Os Tiriyó também fazem trocas e compras regularmente no Suriname, quando vão visitar parentes do outro lado da fronteira. De lá, trazem sobretudo miçangas, arcos e pano vermelho, que trocam com pássaros, cachorros, panelas e facas que adquirem no barracão da missão.

Nesse sistema de trabalho e de remuneração, surgiram vários problemas ligados ao conceito de trabalho e de troca.

Na década de 60, Frikel já observava que nem todos os índios haviam compreendido o sistema de pagamento da diária de trabalho: "achavam que o serviço de um, vale por outro... se num determinado serviço, fulano trabalha três dias e beltrano o dobro do tempo, o pagamento deve ser igual para estes e todos os outros participantes, por se tratar de uma unidade de serviço, independentemente da maior ou menor contribuição individual... o ponto de vista do índio é o global do serviço mas não a contribuição individual" (1971, 97). Estes problemas de acomodação ao sistema de trabalho parecem ter sido superados atualmente; somente os mais velhos não participam da "especialização profissional". Os homens de 35 a 40 anos participam somente ocasionalmente, quando precisam de algum dinheiro para fazer compras. Os trabalhadores são os mais novos, de 20 a 35 anos aproximadamente. É possível prever que esses continuarão a trabalhar mesmo quando mais velhos, já que os conceitos e as prerrogativas ligadas tradicionalmente à velhice já estão transformados.

Os problemas ligados à subsistência e especialmente à insuficiência de alimentação estão ligados ao sistema de trabalho, como a fixação dos Tiriyó num mesmo local, habitado há mais de 20 anos e, portanto, ecologicamente esgotado. Decorrem também da dependência que se estabeleceu em relação à missão. Os índios acham, por exemplo, que os búfalos deveriam ser sacrificados cada vez que for preciso, isto é, regularmente a cada semana. Já os missionários não pensam o mesmo, considerando que, por um lado, nada deve ser oferecido aos índios gratuitamente e que, por outro lado, alimentando-se da criação, estes deixariam de caçar e pescar, aumentando assim a dependência.

É verdade que na aldeia da missão, somente permanecem fixas as famílias que se acomodaram, ao sistema descrito acima. Os Tiriyó mais idosos excluídos das novas formas de produção e que, por isso, sofrem a constante escassez de comida vivem nas aldeias vizinhas. É o caso, por exemplo, da família de Apeá, na aldeia Acahé e de Yonaré, o *pata-entu* e sua família, que vivem mais em Paimeru que na missão; é também o caso do grupo do Capitão Awiri, que, apesar da falta de assistência, quis ficar na aldeia Cuxaré. Quando precisam de algum dinheiro para comprar mercadorias, os índios do Cuxaré passam uma temporada na missão para ganhar o dinheiro de que precisam. O único projeto de desenvolvimento ali instaurado pela missão — criação de búfalos — não funcionou, porque os búfalos fugiram, voltando sozinhos até o Paru.

Tutela e assistência

A assistência aos Tiriyó está sob a responsabilidade da missão Franciscana e da FAB, cuja cooperação foi idealizada através do "trinômio" Tiriyó (ver o *box* "A FAB e os trinômios"). Ao nível do discurso oficial, tanto das autoridades da FAB como dos superiores da missão, esta cooperação é harmoniosa e está preenchendo seus objetivos. No entanto, in loco, as diferentes partes do "trinômio" estão vivendo momentos de tensão; o desacordo se origina sobre a maneira de conduzir o programa de "civilização" dos índios; nos últimos anos, a tensão aumentou quando a FUNAI entrou no jogo, como possível parte nessa questão da assistência.

Junto às atividades de cada uma dessas instituições, são enumerados os pontos em discussão.

A MISSÃO FRANCISCANA DO PARU, da Província de Santo Antônio de Recife atua na área desde 1959, funcionando em caráter experimental até 1964 e depois dessa data em caráter oficial. Na realidade, os missionários que estão na área conhecem os Tiriyó desde os primeiros contatos, na década de 50, quando Frei P. Frikel realizou suas expedições de reconhecimento na região.

O atual responsável pela missão é o Frei Angélico Mielert, alemão naturalizado; os outros missionários que trabalham entre os Tiriyó do Paru são: Frei Cirilo Haas, Frei Gervásio Stuecker, Frei Protásio Stuecker (estes também de origem alemã), Frei Sireno Oliveira Machado e Frei Paulo Cavalcante. De 1968 até aproximadamente 1978 algumas freiras também trabalharam na missão.

A missão atua em dois níveis: catequese (já descrita acima) e "formação profissional" dos índios. Além disso, coopera e coordena os demais programas da assistência — saúde, educação escolar, programa de pecuária, etc: — atividades que são efetuadas ou financiadas por outras entidades e que, portanto, serão tratadas abaixo.

O objetivo da missão é de "conduzir os índios a uma convivência pacífica", abrindo um "processo de acomodação satisfatória à civilização nacional" (Frei A. Mielert: 1973, 7). Para tanto, ao nível não religioso, a atuação da missão caracteriza-se por um programa essencialmente técnico, viabilizado pela sólida infra-estrutura disponível na área, na sua maior parte obtida com apoio de grupos financeiros e empresas alemãs que doaram máquinas e veículos à missão.

Os prédios que possui são: a residência dos missionários (casa de madeira, sendo que uma nova, de alvenaria, está em projeto), cozinha e refeitório (em alvenaria), igreja (em alvenaria, em construção), e oficina mecânica com máquinas e ferramentas que permitem confeccionar peças de reposição ou pequenos aparelhos para outros setores, incluindo também os quatro geradores de força, em funcionamento alternado, que alimentam tanto a missão como a base da FAB. Possui dois veículos Unimog com carreta e dois tratores. A serraria está equipada com máquinas e instrumentos diversos para fabricação de mesas, bancos, carteiras, prateleiras e outros objetos que servem na escola, nas casas da missão e, em alguns casos, nas casas dos índios. Tem também uma olaria para fabricação de tijolos e telhas utilizados na igreja, na nova casa da missão e, futuramente, para as casas dos índios.

Além disso, a missão possui uma horta, um pomar e uma grande roça (arroz, milho, macaxeira, amendoim, etc.), e tem livre acesso ao rebanho de búfalos. A alimentação do pessoal da missão está, portanto, garantida a partir de recursos locais, sobrando somente pouca coisa para ser comprada fora. Isto permite inclusive servir refeições ao pessoal da FAB que, mediante uma mensalidade, usa cotidianamente o refeitório da missão. Da mesma forma, com estes recursos são preparados, na cozinha da missão, as refeições servidas aos índios-trabalhadores.

A "formação profissional" oferecida aos Tiriyó consiste no ensino de diversas profissões, através das instalações descritas acima, como tratorista, carpinteiro, mecânico, etc., ou no ensino de técnicas agrícolas na horta e na roça da missão, complementadas por um curso à noite, dado por Frei Sireno. Aprendem também a profissão de vaqueiro, no caso dos índios que trabalham na fazenda do *Moneni*. Os índios que trabalham recebem salário e almoço diário, como foi indicado acima. Esse sistema resulta essencialmente na organização do trabalho indígena para o benefício da missão que, através dos materiais de construção, móveis, peças de reposição e produtos agrícolas, mantêm-se auto-suficiente. Quanto às mulheres, são às vezes empregadas a título temporário na cozinha.

A principal queixa dos índios é contra este sistema. Entretanto, somente alguns formalizam sua insatisfação, em geral os que vivem ou viveram fora da área indígena. É o caso de Antonio Tiriós, que escreve: "Aqui o índio não tem nada de desenvolvimento, etc. Os padres têm tudo de bom: têm maquinarias, têm casas boas, têm serradeiras, têm cantinas, têm luzes, têm tratores, têm gado, têm búfalos em nome do índio. Explorando a boa consciência da nossa comunidade e enganando o índio. Não tem apoio aqui na área do Parque, aqui o índio não tem apoio nem dos padres nem da FAB" (01.01.78).

A BASE DA FAB — O interesse da Aeronáutica é de manter um posto de fronteira na área. A iniciativa de instalar uma base no Paru de Oeste foi do então coronel João Camarão Teles Ribeiro, que pretendia criar uma série de postos para o controle da fronteira norte (ver *box* "A FAB e os trinômios"). A atuação da FAB entre os Tiriyó iniciou-se em 1958, quando foi realizada uma expedição para abrir o primeiro campo de pouso. Em 1959-60, uma segunda pista, maior, foi construída com a ajuda dos índios. Hoje, a pista tem 1 800 metros, é asfaltada, sinalizada e localizada por rádio-farol. Além do pouso a FAB possui um

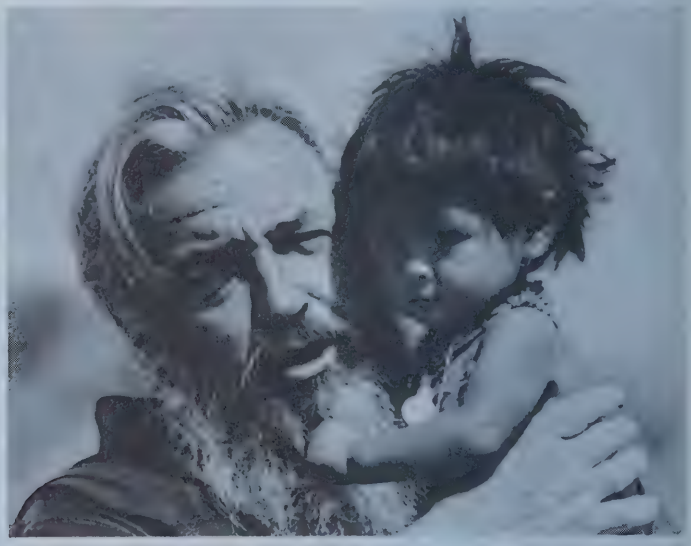
Hora da merenda escolar na aldeia da missão (foto Ninho Moraes, 1979).

As meninas tecem pulseiras de miçangas na escola das freiras (foto Ninho Moraes, 1979).

Antiga aldeia da missão incendiada, por acidente, em 1976 (foto O Globo, 1969).

Os "unimogs" doados à missão, por empresários alemães, são utilizados no transporte entre as aldeias (foto Henri Stahl, 1978).

Frei Angélico, organizador e superior da missão até 1982 (foto O Globo, 1969).



Frei Bento, atual superior da missão franciscana (Henri Stahl, 1978).

entreposto, um escritório com aparelhos de comunicação e três casas para a residência dos funcionários e pernoite das tripulações. Opera com dois vôos mensais, além de vôos extras.

A FAB manteve na área, até 1976, um destacamento de fronteira. Hoje há poucas pessoas para assegurar a comunicação: um sargento e dois soldados, além de operários para construção da nova ponte sobre o rio Paru.

Como apoio à comunidade indígena, também indireto, a FAB doou os búfalos e o gado que hoje constituem um rebanho de quase 400 cabeças. No entanto, a administração e distribuição ficam condicionadas ao programa dos missionários. Como apoio direto, a FAB treinou alguns índios como vaqueiros, no Retiro Pastoril e Belém. Também intervém no programa de saúde, com um médico da Aeronáutica visitando quinzenalmente a área e tratando os casos de doenças graves. Em certos casos, os doentes são retirados da área e internados no hospital da Aeronáutica, em Belém. Regularmente um dentista, também da FAB, visita a aldeia. Os casos menos graves e os tratamentos de rotina são efetuados por um enfermeiro profissional, Sr. Aldo Oliveira, que vive na área há 14 anos, trabalhando como voluntário.

Finalmente, a FAB intervém na educação escolar, pagando o salário do professor que ensina os Tiriyó.

A FUNAI nunca assumiu a administração do *Parque Indígena de Tumucumaque*, desde sua criação em 1968. Sua presença nos limites do parque reduz-se ao P.I. Tumucumaque, que atende uma aldeia de Paru do Leste, na área Wayana-Aparai. A FUNAI não tem atuação nenhuma entre os Tiriyó.

Não obstante isso, todos os presidentes da FUNAI, fizeram vistorias nessa área, rotuladas geralmente como "visitas de inspeção", em que uma comitiva da FUNAI visita as instalações da FAB e da missão, dando também uma rápida volta à "aldeia indígena" da missão do Paru de Oeste.

Alegando não ter recursos nem pessoal disponível, a FUNAI nunca se propõe criar na área Tiriyó um posto de atendimento; considera que a infra-estrutura da missão e a dedicação dos Franciscanos dispensa qualquer atuação do órgão oficial. Somente em duas ocasiões, houve propostas mais concretas, mas não efetivadas, da intervenção da FUNAI na área Tiriyó. A primeira, data de 1968, quando, por ocasião da visita do então presidente Queiróz Campos à missão do Paru, propôs-se a Protásio Frikel, etnólogo do Museu E. Goeldi, de assumir a administração do *Parque Tumucumaque*. Essa proposta não teve continuidade e até hoje o Parque não tem administração, nem local nem em Brasília.

A segunda tentativa ou proposta de interferência da FUNAI na área Tiriyó é mais recente e se coloca como resposta da FUNAI às queixas dos índios, reclamando da falta de projetos econômicos na área e das precárias condições de subsistência em que se encontram os índios aldeados da missão. Os contatos entre índios e FUNAI realizaram-se através de dois Tiriyó: Achefa, chefe instituído pela missão nos anos 60 e hoje substituído nessa função por outro "Diácono", Naxau, e Antônio, que vive fora da área indígena há muitos anos. Os dois geralmente são apoiados pelo chefe tradicional ou *pata-entu*, Yonaré, que dificilmente sai da área. Esses três líderes constituem, por razões pessoais diversas, a "oposição" à missão e como tal solicitaram várias vezes a retirada dos Franciscanos alemães; mas sempre voltaram sobre esta decisão. Também se queixam da falta de apoio da FAB, embora, na sua contestação à atuação dos Franciscanos, tenham sido, quase sempre, apoiados por funcionários da FAB na área.

Achefa esteve várias vezes em Belém e, nessas ocasiões, teve oportunidade de entrar em contato com a 2ª DR, solicitando apoio para a venda de artesanato a um preço melhor que o preço pago pelos missionários e para pedir ajuda e assistência à nova aldeia — Pedra da Onça —, por ele construída em 1977, a três dias de viagem da missão, rio Paru abaixo. Como resposta, somente recebeu uma série de promessas, nunca cumpridas: o envio de 4 motores de popa, a abertura de um campo de pouso na aldeia, a instalação de um posto da FUNAI e um projeto de criação de gado.

Antônio não se limitou a fazer pedidos em Belém, mas enviou vários relatórios a Brasília e, lá, pediu pessoalmente o apoio para um projeto, ao qual deu entrada em junho de 1980. O projeto inicial inclui a abertura de um garimpo, exploração da castanha, de madeira e agropecuária (A. Tiriyó: 1979). A partir de 1981 suas reivindicações concentram-se sobre a abertura de um garimpo na aldeia Pedra da Onça, para exploração do ouro pelos próprios índios, sem interferência nem da missão nem da FAB e para o qual necessitam material (A. Tiriyó: 1981). Até hoje esses pedidos não obtiveram resposta.

Antônio pretende agora pedir apoio a missões evangélicas como a Missão Antioquia, com sede em São Paulo, que reúne missionários batistas, presbiterianos e da Congregação Samuel de Deus. Este apoio se concretizaria através de um projeto de assistência que abrangeria as áreas de saúde e de educação assim como criaria condições para a implantação de criação de gado e extração mineral. Segundo Antônio, esta Missão deveria trabalhar em conjunto com a Missão Franciscana, mas se estabeleceria nas aldeias mais distantes, nas quais justamente falta assistência: Paimeru e Pedra da Onça. Afirmou também que caso existisse melhor assistência nessas aldeias do lado brasileiro, muitos Tiriyó que vivem hoje no Suriname voltariam para sua área de origem (A. Tiriyó, 9.11.82, i. p.).

Concluindo, a assistência fornecida aos Tiriyó — no que diz respeito tanto aos métodos quanto aos programas e sua aplicação — está totalmente dirigida pela missão Franciscana. A FAB, que não tem nas suas atribuições a interferência direta junto aos índios, limita-se ao apoio logístico. A FUNAI limita-se a inspecionar a área de vez em

(*foto O Cruzeiro, 1963*).

quando, omitindo-se na administração e na demarcação do *Parque Indígena de Tumucumaque* (FUNAI: of. 866/82).

SERVIÇOS DE SAÚDE — Os serviços de saúde na aldeia da missão e na aldeia Cuxaré são executados pelos médicos da FAB que pousam nesses locais quinzenalmente. Os serviços de odontologia são realizados de vez em quando, se necessários, também por dentistas da FAB. Em caso de doença grave, a aeronáutica despacha um médico para a área e, se for preciso, o paciente é levado ao Hospital da Aeronáutica em Belém. O Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) também se encarregou das vacinações, que foram completadas por equipes do Instituto Evandro Chagas e do Instituto E. Barreto, de Belém, que realizam visitas periódicas para medicação preventiva da comunidade indígena.

No Cuxaré, a assistência sanitária rotineira é dispensada por um dos missionários, Frei Paulo, que passa longas temporadas nessa aldeia. Na sua ausência, os índios têm alguns remédios de primeira necessidade contra as doenças mais comuns.

Na aldeia da missão, a assistência sanitária é desempenhada por um enfermeiro diplomado, Aldo Oliveira, que se encarrega do dispensário (com remédios em abundância, fornecidos pela FAB) e da enfermaria (cozinha, sala de atendimento, sala de parto, sala com três camas). O enfermeiro atende os doentes em horários fixos, de manhã e à tarde. Os índios vão regularmente visitá-lo, logo que sentem alguma indisposição. A aceitação da medicina do branco é total, não havendo outra alternativa, desde que o sistema de curas tradicionais, ligado à pajelança, foi erradicado.

O trabalho do enfermeiro, de acordo com um plano mais amplo da missão ao nível da educação dos Tiriyó, não se limita a atender os doentes, mas sim em "educar" e introduzir hábitos sanitários novos entre eles. O plano, em certos aspectos, foi bem sucedido, em outros não, mas de maneira geral foi acompanhado de depauperamento físico dos índios. O principal sucesso que, tanto a missão como o enfermeiro apregoam é a forte diminuição da mortalidade infantil. Na década de 60 atingia, segundo Frikel, 40 a 50 por cento dos recém-nascidos e, em conseqüência disto, as mulheres abortavam sistematicamente (1971, 14). Nesse sentido, também conseguiu-se eliminar práticas de infanticídio no caso de nascimento de gêmeos. Outro aspecto, relativamente bem sucedido, está ligado ao asseio corporal. Do ponto de vista do enfermeiro, o problema médico-sanitário principal na missão Tiriyó é a verminose endêmica, que ele considera "constante e irreversível", a menos que se mude totalmente o modo de vida indígena. Nesse sentido, a missão se propõe a construir casas de alvenaria com "privadas" para os índios, "solução" duvidosa, uma vez que o problema está ligado à presença de cachorros, ao hábito de deixar as crianças brincarem no chão e aos detritos do processamento da mandioca. Nas

casas de alvenaria, com cozinha fechada, o problema certamente não será solucionado.

Um dos problemas mais graves na situação sanitária dos Tiriyó é a anemia, que atinge praticamente todos os índios, já constatada no final da década de 60, por P. Frikel, e que estaria ligada a um tipo de avitaminose provocada pela mudança qualitativa e quantitativa no regime alimentar (1971, 73-74). Essa fato vem constantemente sendo observado por visitantes na área e pode ser considerado como situação de fome, segundo os relatos dos índios.

Além da verminose, da anemia, as doenças mais comuns na área são a gripe, que tem o caráter periódico; até hoje os índios continuam sensíveis a esta doença que, antes do contato com a missão, foi responsável pelo forte abalo demográfico dos Tiriyó do alto Paru.

Outra doença comum é a gastroenterite, que aparece em certas épocas, quando as águas sobem ou, segundo argumenta um dos missionários, quando os índios pescam com timbó. A malária, também periódica, aparece em surtos; o último ocorreu no segundo semestre de 1980, foi grave e causou um falecimento.

A tuberculose foi uma das doenças que mais abalaram a comunidade Tiriyó, no início da atuação da missão, e que voltou em 1968, quando os índios Kaxuyana, praticamente todos tuberculosos, chegaram ao Paru (ver capítulo Kaxuyana). A maior parte dos doentes, na época, foi "isolada", e alguns índios foram tratados em Belém. Apesar da formal afirmação do enfermeiro, segundo a qual esta doença está erradicada, há duas mulheres sintomaticamente doentes na aldeia.

Entre as doenças classificadas como "extras", pelo responsável Aldo Oliveira, houve uma epidemia de sarampo na década de 60 e um caso de Arbovirus, doença muito rara, trazida pelos índios de Suriname. Finalmente, um caso de câncer que matou uma mulher há alguns anos atrás.

No ano de 1980, houve 13 nascimentos, número que parece a média normal para estes últimos anos, e 5 falecimentos. O responsável pela farmácia considera esse total como uma mortalidade muito forte em relação aos anos anteriores. Entre os falecidos, um foi causado por subalimentação, conforme diagnóstico do médico da FAB.

EDUCAÇÃO ESCOLAR — Desde sua instalação na área dos Tiriyó, a missão Franciscana dedicou especial atenção à alfabetização das crianças e dos adultos: a alfabetização foi feita na língua Tiriyó, razão pela qual, hoje, todos os adultos sabem escrever na sua língua.

A partir de 1969, deu-se início ao ensino do português na escola, ao mesmo tempo que continuava o ensino da língua indígena. Por volta de 1972, foi implantada na área uma "escola de fronteira", de ensino monolíngüe português, que substituiu o ensino bilíngüe e segue basicamente os programas oficiais. Os professores desta escola, recrutados e pagos pela FAB, geralmente procedem de outras áreas indígenas, como o rio Negro, onde a FAB atua também ao lado de missões religiosas. É o caso do ex-professor Júlio Goes Pinto, Yanomani que foi criado na missão Salesiana de Maturucá e que esteve entre os Tiriyó do final de 1980 até agosto de 1982.

O prédio da escola, de alvenaria, foi construído pela missão, em convênio com o governo do Estado, incluindo uma sala de aula, residência do professor, residência de um missionário e área de recreação coberta, onde são instaladas as dez máquinas de costura utilizadas pelas mulheres da aldeia.

Há três turmas de alunos: manhã, tarde e noite. De manhã, são as crianças menores, até 10 anos — correspondente ao pré-escolar — que aprendem o alfabeto (cópia e cobertura de letras, repetição da pronúncia das letras, exercícios de coordenação motora e desenho). À tarde, são as crianças de 10 a 15 anos aproximadamente, que seguem a 1.ª e 2.ª série, com aulas de português, matemática, ciências e estudos sociais. Nesse caso, os alunos não têm cartilhas. O material escolar, inclusive, é reduzido ao mínimo, compreendendo somente o essencial: cadernos, lápis e lousa.

À noite, uma turma de homens adultos aprende português, matemática com enfoque em problemas práticos (por exemplo, o mecanismo de preços na compra e venda de mercadorias) e técnicas agrícolas. Essas aulas estão sob a responsabilidade do Frei Sereno.

O professor Júlio Goes não conhecia a língua Tiriyó e, por esta razão, não utilizava as cartilhas e os textos disponíveis na língua indígena. Limitava-se a reproduzir um programa pouco adaptado à situação local. O mesmo não acontece com os adultos, que praticamente, com suas perguntas, orientam o programa do curso dado pelo Frei Sereno.

A população escolar, em 1980, era a seguinte: pré-primário com 17 meninos e 20 meninas, a 1.ª série com 20 meninos e 9 meninas, a 2.ª série com 7 meninos e, no curso noturno, 20 homens adultos (Mielert: 1980).

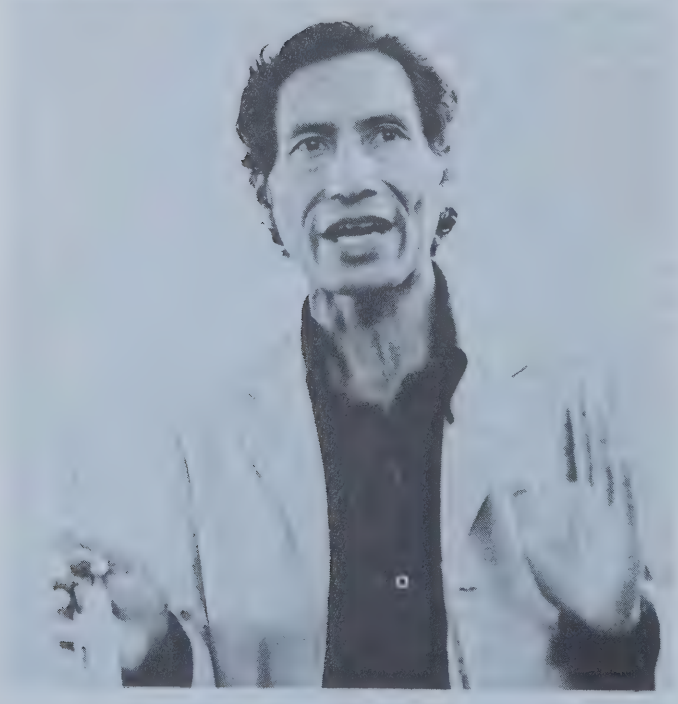
Em março de 1981, a população escolar era a seguinte: no pré-primário, 30 meninos e meninas (manhã); na 1.ª e 2.ª série, 8 meninos e 9 meninas (tarde) e o número de adultos era muito variável, entre 5 e 12 pessoas (noite) (Gallois: 1981, i.p.).

As aulas são dadas das 7 às 11 e das 14 às 17 horas. A turma dos menores, de manhã, hasteia a bandeira do Brasil, cantando o hino nacional. Às 10 horas recebe a merenda escolar. A turma da tarde desce a bandeira no final da aula, após o que se prepara a sala da escola para a missa.

Nos últimos três anos, a escola teve várias interrupções devido à saída dos professores e sua difícil substituição.

No momento, não há escola na aldeia Cuxaré, mas será construída em breve e um professor será mandado para permanecer na aldeia. As famílias que residem nas outras aldeias próximas da missão mandam seus filhos para a escola, permanecendo na missão durante o período esco-

Yonaré, também chamado Pata Entu *ou "Dono do Lugar", marginalizado pela missão por ter duas mulheres, é líder da aldeia de Paimeru (foto Dominique Gallois, 1981).*



Antonio Tiriós, filho de Yonaré, foi levado pequeno, por missionários do Suriname, para vários países da América, só retornando ao Brasil aos 20 anos (foto Sonia Lorenz, 1981).

lar. Em alguns casos, as crianças residem com parentes durante a semana e voltam para suas aldeias no final da semana.

Situação atual das terras

A área ocupada pelos Tiriyó está incluída na parte noroeste do *Parque Indígena de Tumucumaque*, delimitado pelo Decreto n.º 62.998 de 16.7.68 (v. capítulo Wayana-Aparai). Os limites do Parque incluem, praticamente, todas as áreas antigamente ocupadas pelos Tiriyó e que foram parcialmente desativadas no momento da instalação e da concentração dos índios na missão do Paru de Oeste.

Os decretos referentes ao *Parque Indígena do Tumucumaque* asseguram, através da referência à legislação, a posse de suas terras aos índios que vivem nos seus limites. Entretanto o Parque não foi demarcado, nem há prazo definido para isso. E a demarcação, se ocorrer, deverá inclusive ser baseada em novos limites, englobando todas as áreas ocupadas pelos índios. A modificação dos limites, no entanto, não parece ser necessária na parte norte, habitada pelos Tiriyó.

O perigo que paira sobre essa área indígena, no momento, é uma proposta não formalizada da 2ª DR da FUNAI, em Belém, visando a demarcar, não mais o Parque, mas duas "reservas indígenas", uma para os Tiriyó e outra para os Wayana-Aparai. Proposta esta que iria desativar o Parque. Os índios Tiriyó perderiam assim grande parte de seu território, ficando apenas com as cabeceiras do rio Marapi e com o alto Paru de Oeste, a área da missão, que está ecologicamente esgotada, e perderiam dessa forma a possibilidade de se mudarem futuramente para sítios mais propícios à sua subsistência.

A área ocupada pelos Tiriyó não está invadida. Ocorreram nos últimos 10 anos apenas tentativas de invasão por parte de garimpeiros, que logo eram reconduzidos pela FAB até Óbidos ou Santarém. No entanto, há ouro e diamantes nessa área e, além dos garimpeiros que tentaram explorar estes minérios, também os funcionários da FAB sediados no Paru não deixam de se interessar por alguma garimpagem ocasional e, até o momento, não significativa. A propaganda que foi feita por estes funcionários, em torno do "ouro dos Tiriyó", chegou a influenciar os próprios índios, até há pouco totalmente desinteressados da questão, e que hoje estão reivindicando a permissão de garimpar nas suas terras.

É evidente que, no caso da reabertura e construção da Rodovia Perimetral Norte (BR-210), esta área indígena estará sob constante ameaça de invasão, tanto por garimpos, como pela colonização e fazendas de gado, visto as altas possibilidades ali existentes para esta atividade.

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Coleções de artefatos (onde está, número de peças, coletor, data e local)

Museu Paraense E. Goeldi, Belém:
(734) Frikel de 1958-65;
(106) Frikel e Paula de 1969;
(155) Frikel e Cortez de 1971, rio Paru de Oeste.
Museu Paulista da USP, SP:
(189) Frikel de 1950, rios Parumã e Chipariweni no Suriname, rio Paru de Oeste
Museu Plínio Ayrosa da USP, SP:
(11) Paixão Silva;
(20) Gallois de 1981, rio Paru de Oeste
American Museum of Natural History, New York.
Musée Ethnographique, Genève:
(70) Dubois de 1973, rio Paru de Oeste
Pitt Rivers Museum, Oxford:
Schomburgk de 1840-44.

2. Documentos administrativos:

Antonio Tiriós, 1978
Antonio Tiriós, 1979a, 1979b
Antonio Tiriós, 1980
Antonio Tiriós, 1981
Mielert, 1973
Mielert, 1979
Mielert, 1980
UFPA, 1979
FUNAI: of. 866/82.

3. Informações preliminares:

Gallois, 1981

4. Jornais e divulgação:

Folha de São Paulo, 1.12.1970, p. 14
O Globo, 06.11.1968
O Jornal, 15.11.1968
O Liberal, 21.06.1981

5. Trabalhos etnológicos:

Albrinck, 1931
Cortez, 1975, 1977
Farabee, 1916, 1924
Figueiredo, 1961, 1963
Frikel, 1958, 1960, 1961a, 1961b, 1966b, 1971a, 1973
Frikel e Cavalcante, 1973
Frikel e Cortez, 1972
Gillin, 1948
Goeje, 1906, 1908, 1910, 1943
Guppy, 1958
Lombard, 1928
Malcher, 1964
Rivière, 1963, 1969

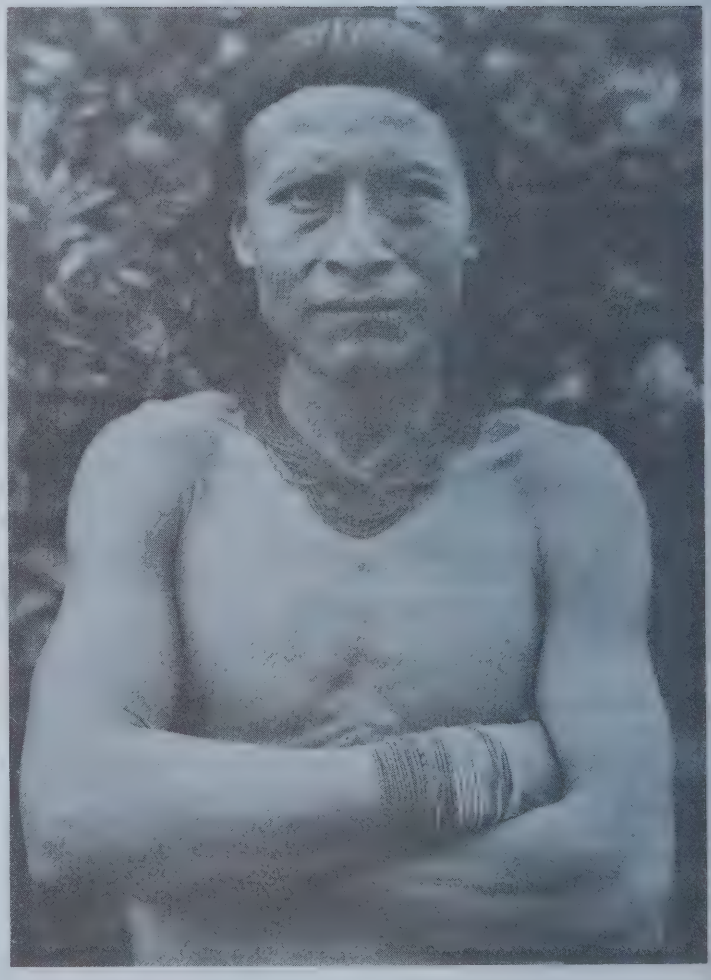
6. Trabalhos lingüísticos:

Cruls, 1973
Coudreau O., 1901 (p. 165-168)
Goeje, 1909
Migliazza, 1965
Nimuendajú, s/d, AMN
Paula, 1980b

7. Viajantes:

Aguiar, 1942 (1930-40)
Brooks e outros, 1973 (1972)
Coudreau H., 1887
Coudreau O., 1901 (1900)
Cruls, 1973 (1928)
Froidevaux, 1894 (1720-1742)
Mentelle, 1821 (1782)
Oliveira, 1928
Patris, 1767
Schmidt, 1942 (1940)
Souza, 1904
Tony, 1843 (1767-69)
Villiers, 1920 (1728-29)

Índios Kaxuyana, desde 1968 vivendo na missão Tiriós (foto René Fuerst, 1972).



11 Kaxuyana

Este capítulo trata de um único povo, atualmente dividido em dois grupos locais: os *Kaxuyana do Paru de Oeste*, que vivem em processo de integração através de casamentos com os Tiriyó dessa área (ver capítulo "Tiriyó"), e os *Kaxuyana do Nhamundá* (ver capítulo "Índios do Nhamundá"), que vivem na mesma área dos Waiwai e Hixkaryana.

Até 1968, a história desse povo é uma só; depois dessa data, sua situação varia em função dos acontecimentos ocorridos em cada uma das duas áreas do Paru e Nhamundá.

Na falta de melhores informações qualitativas sobre as expectativas de futuro dos dois grupos Kaxuyana atuais, optou-se por reuni-los num único capítulo. Esta solução só se justifica, portanto, pela história comum dos Kaxuyana até recentemente e pelo fato de manterem tanto no Nhamundá, como no Parú, uma independência relativamente marcada em relação aos povos com quem partilham suas áreas de ocupação.

Nome

O povo Kaxuyana descende dos antigos Warikyana, mesclados com outros povos do rio Trombetas, especialmente os Kahiana. Na língua dos Warikyana o rio Trombetas é chamado *Kachuru*, de onde se origina o nome *Kaxu-yana*; moradores do rio Kachuru. Da mesma forma, o termo Kahiana deriva do nome de seu antigo habitat, o rio Trombetas ou rio *Kahu*, na língua indígena. Os Kaxuyana do Trombetas eram também chamados *Kahu-yana*, que igualmente significa "gente do rio Trombetas" (Frikel: 1958, 155-156 e 1966, 12).

Atualmente a fusão dos Warikyana, Kahiana e Kaxuyana é completa e o termo Kaxuyana constitui-se como a autodesignação de ambos grupos locais desse povo, no Nhamundá e no Paru de Oeste.

Língua

A língua Kaxuyana faz parte da família lingüística Carib e do grupo dialetal Warikyana (Frikel: 1958, 155). Todos os Kaxuyana falam sua língua, usando para contatos externos seja a língua de seus vizinhos, seja o português. Por terem contatos relativamente antigos com núcleos de população regional, todos os Kaxuyana falam fluentemente o português.

No *Paru de Oeste*, usam inclusive, às vezes, essa língua para se comunicarem entre si. Os Kaxuyana são freqüentemente trilíngües ou quadrilíngües, conhecendo os dialetos dos Tiriyó, dos Waiwai e Hixkaryana.

Localização

De sua área de origem, o rio Trombetas, os Kaxuyana mudaram-se, na década de 60, para as duas áreas onde se encontram hoje.

No *Paru de Oeste*, habitam em duas aldeias: a aldeia da missão, onde mantêm um bairro separado dos Tiriyó, e a aldeia Acapu, criada em 1971 pelo líder dos Kaxuyana Manoel Souza, a fim de fortalecer a independência de seu povo em relação aos outros indígenas da área. Acapu fica distante de algumas horas da missão, permitindo contatos constantes entre um e outro local.

No *Nhamundá*, habitam a aldeia Porteira, em frente à

cachoeira do mesmo nome. Essa aldeia fica a um dia de viagem de barco a motor da aldeia Cassauá, dos índios Hixkaryana, onde funciona o P.I. Mapuera, que atende às duas comunidades indígenas desse rio.

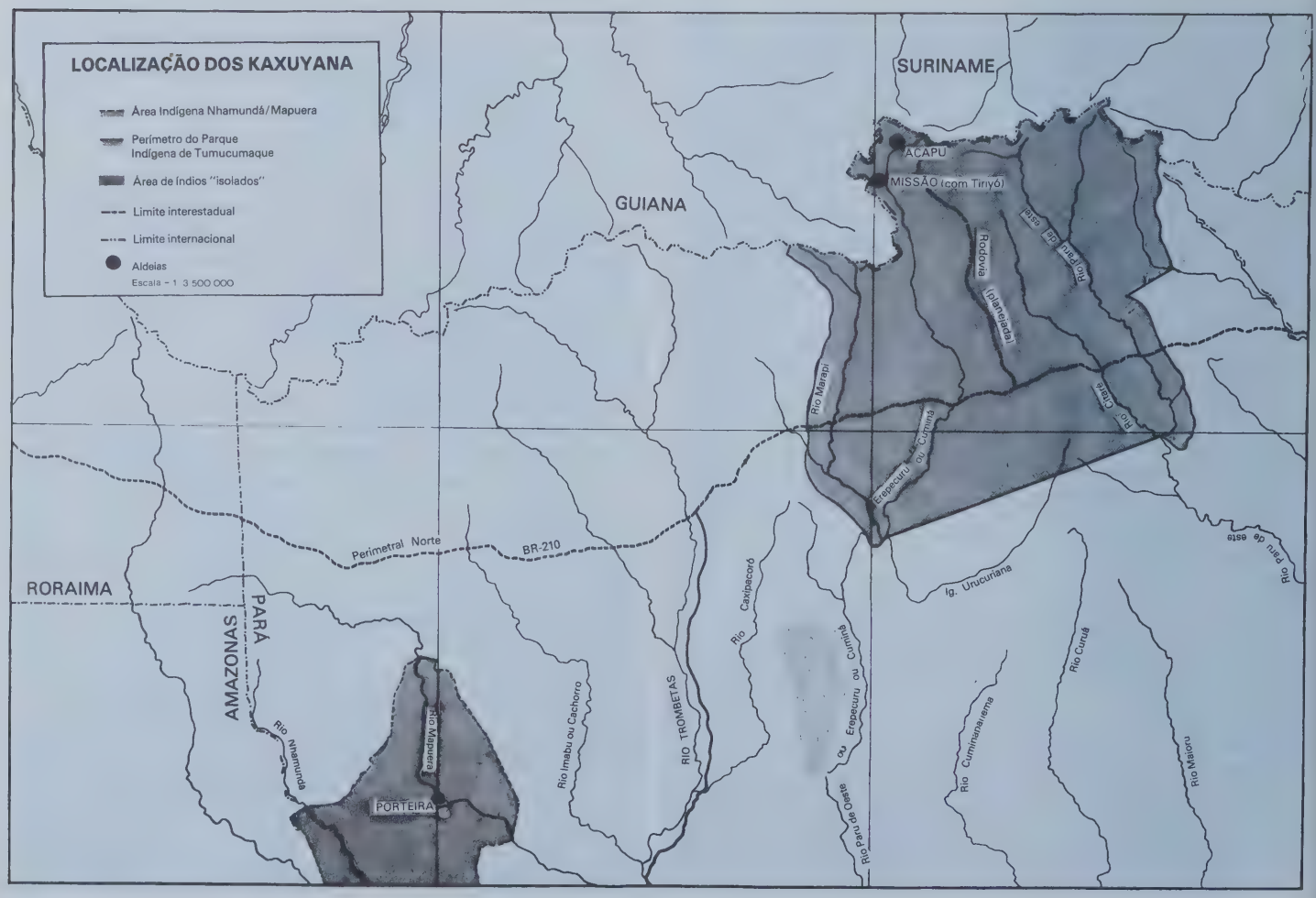
Separados em 1968, os dois grupos locais Kaxuyana estão agora sem contato, separados por uma distância de mais de 400 km em linha reta.

O líder da comunidade do Nhamundá, Antônio, esteve uma vez no Paru, para visitar os Kaxuyana dessa área. No mais, os contatos entre os dois grupos são remotos e não há, hoje, parentesco estreito entre eles.

Além dos dois grupos há notícias de índios arredios, de vários subgrupos Kaxuyana. Assim, quando em 1969 os Ewarhoyana instalaram-se no Paru, diziam que 8 haviam ficado na mata na região do Kaxpakuru. Mais recentemente, alguns *Kaxuyana do Paru* participaram de uma expedição de reconhecimento, para entrar em contato com outro grupo arredio, parte dos Ingarune, no igarapé Água Fria, *Ponekuru*, na língua indígena, que desemboca no rio Cuminá, perto da cachoeira Pancada. A expedição, que ocorreu em 1970-71, foi organizada pela FUNAI; mas não teve êxito, no sentido que os índios encontrados — três homens e três mulheres adultas — não quiseram aproximação (Gallois: 1981, i.p.). Posteriormente a FUNAI projetou um posto de atração no Cuminapanema, criado pela Portaria 01/N/COAMA de 25.6.1976, e que seria instalado no ponto 0°20'S e 55°55'W. Entretanto nunca houve alocação de verbas e de funcionários para instalar o posto, que permanece em projeto até hoje, apesar de constar dos mapas da 2ª DR.

População

As primeiras avaliações da população Kaxuyana datam do início do século, quando eram, segundo dizem, os próprios índios um "grande e forte grupo" de 300 a 500 pessoas (Frikel: 1970, 44). Em 1925, aproximadamente, sofreram uma epidemia de sarampo, da qual somente 80 a 90 indivíduos escaparam (idem, ibidem). Por volta de 1945, eram 80 pessoas, sendo o crescimento vegetativo apenas suficiente para manter o grupo, abalado por doenças pulmonares trazidas pelo contato com castanheiros de Trombetas. Em 1968, quando ocorreu a cisão e o abandono de



Trombetas, os Kaxuyana somavam aproximadamente 75 pessoas. A maior parte se transferiu para o rio Paru de Oeste, enquanto somente duas famílias, somando 7 pessoas, foram para o rio Nhamundá.

Mesmo no período recente, os dados sobre a evolução da população Kaxuyana são escassos, o que torna difícil saber, por exemplo, se o aumento da população desse povo se deve ao crescimento demográfico ou à agregação de indivíduos de outros povos.

Ano	Fonte	Nhamundá	Paru de Oeste
1968	Frikel	7	—
1970	Frikel	—	68*
1979	Mielert		96
1981	Almeida/ Gallois	24	110

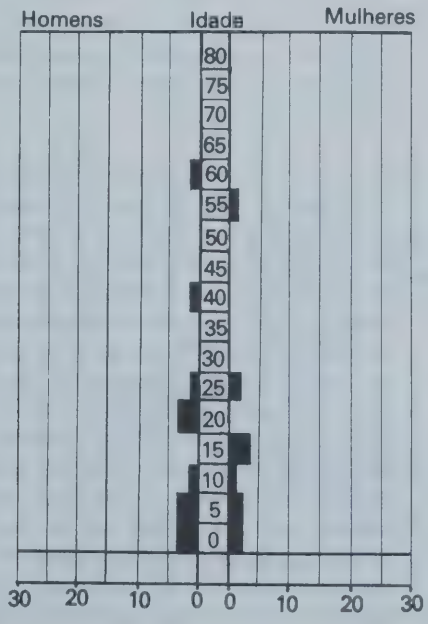
* + 13 Ewarhoyana.

Na aldeia Porteira do Nhamundá, a repartição da população por idade é a seguinte:

Adultos,	masc.	6
	fem.	7
Crianças,	masc.	6
	fem.	5
Total		24

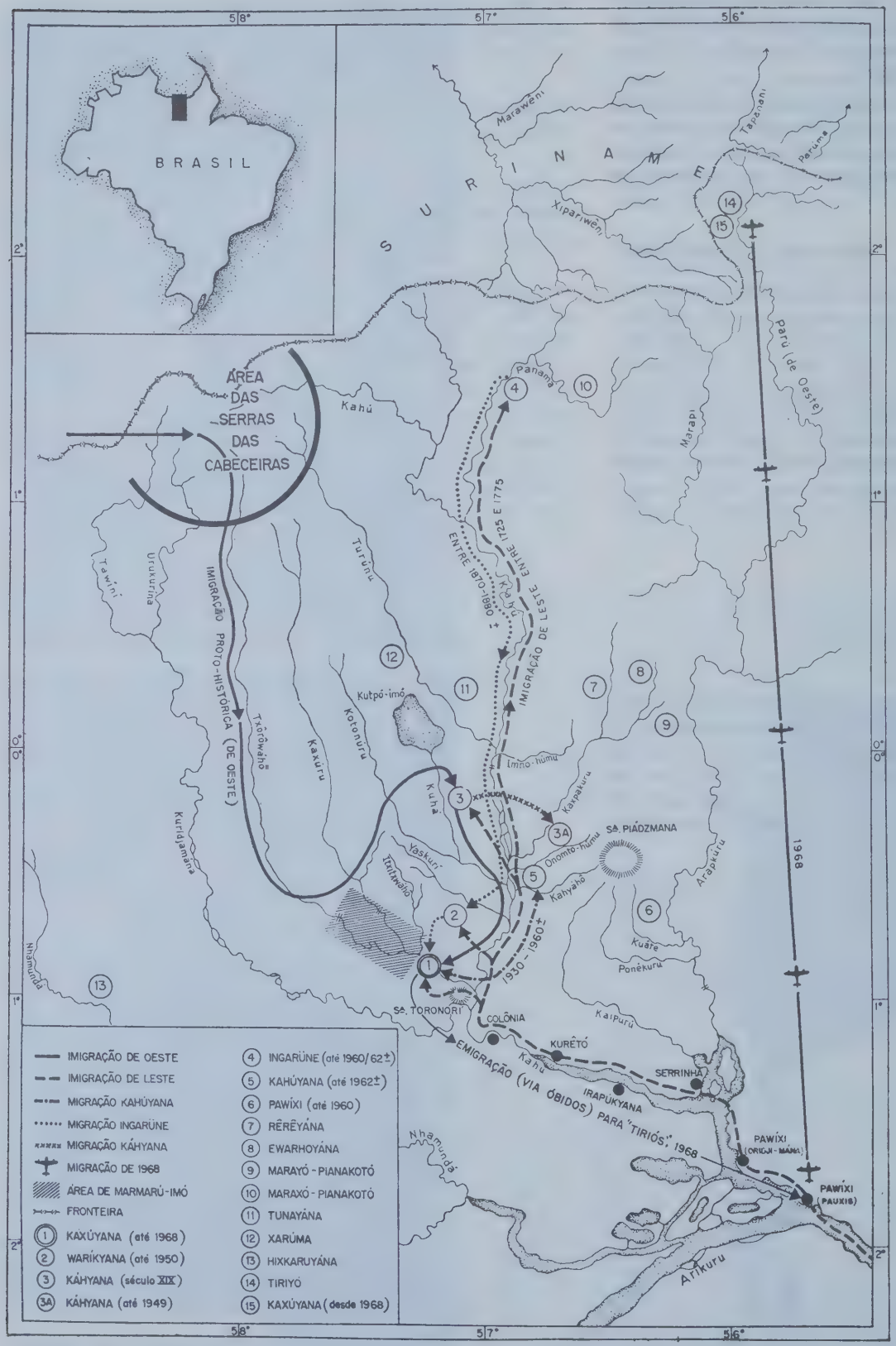
(Fonte: Almeida, 1981a).

O formato das aldeias, em ambas as áreas ocupadas pelos Kaxuyana, não tem mais características tradicionais. Os índios vivem em casas familiais do tipo caboclo. Na aldeia Porteira, há 5 casas. Na aldeia da Missão do Paru de Oeste, os Kaxuyana vivem em 8 casas na ponta norte da aldeia. Na aldeia Acapu, há 6 casas, a maior parte desocupadas em 1981.



Pirâmide demográfica da aldeia Porteira: 1981.

Índia Kaxuyana do rio Cachorro, antes da transferência para o Paru de Oeste (fotos Protásio Frikel, 1945/50).



Mapa das migrações e dos principais dados geográficos Kaxuyana (Frikel: 1970, 8).

Histórico do contato

A reconstituição da história antiga dos Kaxuyana, a partir das tradições orais desses índios e dos poucos documentos históricos que a eles se referem, foi elaborada por Frikel num trabalho utilizado para o resumo que segue (1970).

SÉCULOS XVI E XVII — A mitologia Kaxuyana assinala uma série de cataclismos que destruíram os primeiros habitantes da área do rio Trombetas-Cachorro. Ali, o primeiro povo mencionado pela tradição foi destruído pela "grande enchente" (*tuna-imo*); os poucos sobreviventes repovoaram a mesma região e a eles se juntou um povo vindo do leste, isto é, do rio Amazonas. O grupo mesclado foi por sua vez destruído pelo "grande fogo" (*wehoto-imo*), fora alguns sobreviventes que ficaram na mesma região. Uma nova imigração, vinda desta vez das altas serras do oeste, instalou-se nessa área do Trombetas-Cachorro e, após vários conflitos, integrou-se aos habitantes da área.

SÉCULO XVIII — Entre 1725 e 1775 aproximadamente, os índios Warikyana (ou Arikyana) procedentes do baixo Amazonas chegam ao Trombetas, pelo caminho do rio Erepecuru, misturando-se ao grupo Kaxuyana, formado pelas migrações anteriores.

Desta terceira mesclagem, originou-se uma série de subgrupos Kaxuyana: os Kaxuyana propriamente ditos, os Warikyana, os Kahyana, os Ingarüne; esses grupos, isolando-se em seus respectivos territórios, na área do Trombetas e afluentes, mantinham relações alternadamente pacíficas ou guerreiras (Frikel: 1970, 51-52).

Desse período datam as primeiras referências aos Kaxuyana nos documentos: a relação do Frei Francisco São Manços, que realizou o descobrimento do rio Trombetas, entre 1725 e 1728, os menciona, sob o nome Caxorena (Frikel: 1970, 29). De 1750 até a segunda metade do século XIX não há mais referências aos Kaxuyana, sua área de ocupação permanecendo praticamente desconhecida e totalmente isolada.

SÉCULO XIX — Após 1836, iniciam-se contatos entre alguns grupos locais Kaxuyana e negros quilombolas, que se haviam refugiado no médio Trombetas, após a Cabanagem. Sobre esses contatos, Frikel escreve: "Eram escravos fugidos das fazendas do baixo Amazonas e do Trombetas. Em parte tiveram boa convivência com os Kaxuyana e outros índios da região, com os quais entraram em relações comerciais (...) Mas houve também lutas bem sangrentas entre índios e mocambeiros. No correr dos tempos, os mocambeiros tornaram-se uma certa potência no Alto Trombetas. Sua força foi quebrada com a destruição de seu mocambo central, que era o "Maravilha", pelos soldados da Guarda Nacional, em 1855 (...). Um contato mais estreito entre os mocambeiros e os Kaxuyana do rio Kaxuru parece ter surgido depois da Lei Áurea, em conseqüência da qual os negros abandonaram o alto rio, ocupando com o novo "habitat" a região da foz dos rios Cachorro e Mapuera, a região da Porteira e das terras vizinhas do "rio Manso". Resultou destes contatos certa mesclagem (...). O relato Kaxuyana fala também de doenças introduzidas pelos mocambeiros, apanhadas, sem dúvida, no baixo rio..." (1970, 40-41).

A partir do final do século XIX, devido ao abalo demográfico conseqüente à propagação de doenças, inicia-se um amplo processo de fusão entre os subgrupos Kaxuyana: "desenvolveu-se segundo as necessidades e dificuldades sociais e genéticas dos grupos" (Frikel: 1970, 42).

DE 1900 A 1925 — O processo de fusão intergrupal leva a maior parte dos Kaxuyana para as margens do rio Trombetas, onde tinham mais contatos com a população local e onde comercializavam castanha e outros produtos, em troca de várias mercadorias. Esses grupos do rio são chamados "Trombeteiros" em oposição aos subgrupos que permanecem mais isolados nos afluentes, como que no papel de "últimos representantes", segundo expressão de Frikel. Assim, parte dos Igarune ficaram no rio Panama, alguns Kahyana no Kaxpakuru e os Warikyana no Ambrósio (1970, 43).

EM 1925, APROXIMADAMENTE — Nessa data ocorreu uma epidemia de sarampo que quase extinguiu os Kaxuyana. A doença foi introduzida por castanheiros do Trombetas e se alastrou por praticamente todas as aldeias. Quando os sobreviventes se reuniram, restavam de 80 a 90 pessoas (Frikel: 1970, 44).

DE 1925 A 1968 — Nesta fase os Kaxuyana se recuperaram lentamente, reconstituindo grupos locais dispersos. Por volta de 1930, deu-se uma cisão entre o grupo do rio Kaxuru: o grupo dissidente foi morar nas margens do Trombetas, formando o subgrupo denominado Kahuyana (Frikel: 1970, 44-45).

A partir de 1955, as informações são mais precisas, pois Frikel visita todas as áreas ocupadas pelos Kaxuyana; nessa época estavam divididos em três grupos locais e, no total, somavam aproximadamente 60 pessoas. Os do rio Kaxuru continuavam o grupo maior, com 40 pessoas, e os restantes dividiam-se entre o Trombetas e o Ambrósio. Os demais subgrupos haviam sido extintos por doenças, como no caso dos Warikyana do Ambrósio, que morreram em poucos dias de uma epidemia do tipo febre amarela (Frikel: 1970, 45).

Quanto aos Kahyana, que tinham se retirado para o rio Kaxpakuru, viviam, em 1950-55, em dois bandos inimigos e, segundo Frikel, extinguiram-se por lutas internas (1970, 45). Os Ingarüne, finalmente, habitantes do rio Panama, foram absorvidos pelos Tiriyó-Maraxo dessa área. Junto com eles, migraram para a missão americana de Araraparu no Suriname (Frikel: 1970, 46). Além destes subgrupos, Frikel menciona outros isolados: os Ingarüne-Kahyana, os

Rerêyana, os Ewarhoyana, os Prenomá e os Urumamayana (1970, 46).

DE 1968 A 1970 — Nesta época os Kaxuyana, reunindo os remanescentes dos vários grupos locais de seu povo, viviam em duas áreas próximas: o rio Kaxuru e as margens do Trombetas. Eram pouco numerosos, havia mais crianças do que adultos e, sobretudo, conforme explica Frikel: "eram tão aparentados entre si, que, para a maioria dos jovens, não havia mais possibilidade de casamento dentro das leis tribais de parentesco" (1970, 47). Para sobreviver, deveriam, como já haviam feito em outras ocasiões, juntar-se a outro grupo. Ou então poderiam descer para o baixo Trombetas e misturar-se com os descendentes de mocambeiros, formando a população de castanheiros da região de Porteira. A primeira solução foi escolhida pelos índios; havia duas alternativas: os Tiriyó do Paru de Oeste, mal conhecidos, e os Hixkaryana do rio Nhamundá. Duas famílias foram para o Nhamundá, enquanto a maioria dos Kaxuyana escolheu o Paru. Mandaram dois emissários para essa área, que ficaram aproximadamente um ano e voltaram para trazer o resto da comunidade. Para realizar tão longa viagem, foram pedir apoio à prelazia de Óbidos e, através dela, à FAB, que os transportou para a Missão Tiriyó em fevereiro de 1968 (Frikel: 1970, 49).

Os demais Kaxuyana foram agregar-se à Missão do SIL que atuava entre os Hixkaryana do Nhamundá, e os poucos remanescentes isolados, do grupo Ewarhoyana, seguiram o caminho do Paru, onde chegaram em 1969.

Entre os Kaxuyana que se instalaram no Paru havia descendentes de quase todos os subgrupos antes citados. As diferenças, hoje, são apagadas, restando porém as tradições e o conhecimento da história de cada grupo. Cecílio, um dos homens Kaxuyana mais prestigiados no Paru, informou que a maior diferenciação situava-se entre os "Trombeteiros", mais aculturados e que falavam todos o português, habituados ao contato com a população regional, e os índios do interior, que habitavam zonas mais isoladas. Entre os primeiros, vivem na Missão do Paru descendentes dos Iaskuryana, dos Ingarüne e dos Xikuyana, além dos Kahyana-Ewarhoyana, que os Tiriyó chamam de Maipuriyana. Entre os segundos, há descendentes dos Juruayana, dos Xaromarü e dos Kaxuyana propriamente ditos (Gallois: 1981, i.p.).

DE 1970 ATÉ O PRESENTE — Neste período faltam informações sobre os *Kaxuyana do Nhamundá*; somente sabe-se que, após a saída do SIL, formaram uma aldeia isolada dos demais habitantes da área e se relacionaram mais freqüentemente com a população regional do baixo Nhamundá, para a comercialização da castanha.

Quanto aos *Kaxuyana do Paru*, sua integração ao povo Tiriyó ocorreu a um ritmo relativamente acelerado, através de casamentos (ver capítulo "Tiriyó"). São sobretudo homens Kaxuyana que se casam com moças Tiriyó, o que torna a absorção mais completa, desde que os homens, ao casar, passam a residir perto dos sogros Tiriyó, deixando o "bairro" Kaxuyana na aldeia da missão. Mesmo assim os Kaxuyana tiveram dificuldades de adaptação por sentirem-se na situação de "convidados" permanentes, isto é, em terra alheia. Dizem que durante muito tempo pensavam em voltar para a área de origem. Para solucionar parcialmente este problema, formaram uma aldeia própria — Acapu —, situada a duas horas da missão, onde reside permanentemente o líder Kaxuyana, Manoel Souza. Mesmo assim, os Kaxuyana ficam quase sempre na missão, seja porque trabalham, seja porque têm crianças na escola ou estão casados com mulheres Tiriyó.

Modo de vida

As informações sobre o *sistema social* tradicional são escassas, e, quanto ao modo de vida atual, os Kaxuyana de ambas as áreas vivem como os demais povos da região.

A principal mudança está na organização territorial, desde que, tradicionalmente, viviam em pequenos grupos locais, formados pela agregação de parentes e afins de um líder, o fundador da aldeia, ou *pataietono*. Segundo informou Cecílio, descendente dos Iaskuryana, nas aldeias havia somente duas casas: uma dos homens e outra das mulheres. Quando o grupo era maior, havia duas de cada. Os meninos ficavam até 10 anos na casa das mulheres e depois passavam para a dos homens. Os homens adultos viviam a maior parte do tempo nessa casa, visitando suas esposas à noite. Somente o chefe ficava sempre na casa das mulheres, que era a casa dele. As mulheres trabalhavam todas juntas, na cozinha e na roça, e traziam a comida para a praça, onde todos comiam juntos: as mulheres de um lado e os homens do outro. O chefe organizava os trabalhos de todos. Cecílio comentou que desta forma todos trabalhavam e nunca faltava comida.

Acima e página oposta: uma festa na antiga aldeia do rio Cachorro (fotos Protásio Frikel, 1945/50).

Quando abandonaram sua área de origem, muitos já não viviam segundo este sistema tradicional, vivendo em habitações familiais e trabalhando individualmente nas roças e na castanha, seu principal produto de comercialização.

Quando chegaram ao Paru, não foi possível reorganizar sua aldeia e o sistema de trabalho coletivo. Mas construíram suas casas numa das pontas da aldeia da missão, formando um bairro separado. As casas, relativamente grandes, são do tipo caboclo, com paredes de tábuas. A liderança perdeu seu caráter de "dono do lugar" e também perdeu o caráter de organização do trabalho coletivo. Por isso e por outras razões os Kaxuyana no Paru vivem a situação de minoria, dependente dos Tiriyó, com quem têm laços de afinidade, os homens sendo subordinados aos sogros durante os primeiros anos do casamento. Entretanto, por estarem mais acostumados ao sistema de barracão e ao trabalho assalariado, os Kaxuyana formam a maior parte dos "trabalhadores" da missão, sendo, neste ponto, mais privilegiados por terem maior acesso à compra de mercadorias e alimentos para completar sua alimentação.

Nas atividades de *subsistência* há uma maior diferenciação entre os Kaxuyana do Paru e os do Nhamundá devido à situação de suas respectivas áreas. No *Nhamundá*, além das atividades tradicionais de agricultura (mandioca, cana, jerimum e batata) e de caça (porcão, veado, macaco e jaboti), os Kaxuyana vivem essencialmente da castanha, que comercializam nos núcleos do baixo Nhamundá. No *Paru,* a principal fonte de subsistência continua sendo a agricultura (mandioca, batata, milho, cana, etc.), e a caça, pesca e coleta. Não havendo núcleo próximo para a comercialização, os Kaxuyana coletam castanha e outros produtos de venda somente para consumo próprio. Obtêm também dinheiro através do trabalho assalariado para a missão, no sistema descrito no capítulo Tiriyó.

Do ponto de vista religioso, o *sistema ideológico* Kaxuyana foi modificado progressivamente, desde os anos 40 e 50, quando conviviam com castanheiros e eram visitados por padres da Prelazia de Óbidos. Desde então, costumam batizar as crianças e respeitar rituais cristãos. No entanto, como não foram atingidos por "frentes missionárias" durante muito tempo, conservaram seus rituais tradicionais mais que os Tiriyó, por um lado, e os Hixkaryana, por outro.

A este respeito, Frikel escreve: "— fazem suas festas, cantam, dançam, fumam e tomam o seu caxiri, o *paya* tradicional. E continuam com estas tradições também na Missão do Paru de Oeste. Os Tiriyó gostam de olhar as festinhas e danças Kaxuyana, provocam-nas até, talvez com a subintenção de verificar se os Kaxuyana, por isso, vão para o inferno, conforme a doutrinação dos pregadores americanos de Suriname." (1970, 102).

Atualmente, no entanto, a influência das missões religiosas, o SIL e a MEVA no Nhamundá e a Missão Franciscana no Paru, fez com que estas tradições e, sobretudo, a transmissão dos mitos e conhecimentos tradicionais estejam desaparecendo.

Índio Kaxuyana trabalhando na carpintaria da missão (foto Dominique Gallois, 1981).

Tutela e assistência

As características da assistência fornecida aos Kaxuyana varia conforme a área (ver esse item nos capítulos "Tiriyó" e "Índios do rio Nhamundá").

De forma sucinta, há uma grande diferença entre a situação dos *Kaxuyana do Paru*, que têm assistência permanente da missão, e os *Kaxuyana do Nhamundá*, que estão praticamente sem assistência, desde que o P.I. da FUNAI fica distante a um dia de viagem de motor, na aldeia Cassauá, dos Hixkaryana. Respondendo às queixas dos índios que pediam à FUNAI um P.I. para sua aldeia, o chefe de posto de Cassauá, Nonato Correia Nunes, que acha difícil trabalhar com os Kaxuyana, propõe transferi-los para o Paru, na Missão Tiriyó (Almeida: 1981a). Não se sabe qual é a opinião dos índios a respeito desta transferência.

Situação atual das terras

Neste nível também a situação dos Kaxuyana do Paru e do Nhamundá varia muito. No caso da primeira área, os Kaxuyana ocupam a parte norte do *Parque Indígena de Tumucumaque*. Todas suas áreas de ocupação estão incluídas nos limites do Parque, apenas delimitado pelo Decreto nº 62.998/68, mas não demarcado.

O pequeno grupo Ingarüne, arredio no igarapé Água Fria, ocupa uma área de fora do Parque, sem proteção nenhuma.

No *Nhamundá*, os Kaxuyana ocupam a parte sul da área delimitada como reserva do Nhamundá-Mapuera, em 1981 (Almeida: 1981a); nessa área estão sendo desenvolvidos

projetos que afetarão a zona de ocupação indígena. O projeto que afeta diretamente os Kaxuyana é a futura expansão da área de exploração da Companhia de Calcário CIBRASA, que vai incluir as zonas de castanhais e as zonas de roçados dos índios no igarapé Pirarara. A perda desta área será particularmente dramática, pois o igarapé Pararara é o único lugar não infestado por saúvas, que depredam as plantações (Almeida: 1981b).

A área de ocupação dos Kaxuyana está no momento invadida por alguns castanheiros e garimpeiros, relacionados abaixo:

— Almerindo, castanheiro que fica na área somente na época da coleta da castanha e tem um pequeno roçado na margem esquerda do Nhamundá;
— José Tavares Batista tem roças na extensão de 2 ha, na região da confluência do igarapé Pirarara, mas pretende se mudar para rio abaixo, fora da área indígena; e
— Agenor de Lia, garimpeiro, estabelecido no igarapé Caeiras, mas não possui infra-estrutura.
(Almeida: 1981a).

Como um todo, a área do Nhamundá-Mapuera será atingida pelo projeto da Companhia Vale do Rio Doce, que prevê a inundação de parte da área indígena. Não há informações sobre a extensão exata do projeto e se este afetará diretamente os Kaxuyana de Porteira.

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Coleção de artefatos (onde está, número de peças, coletor, data e local:

Museu do Estado de Pernambuco, Recife:
(41) Coleção Carlos Estevão, 1947.

Museu Paraense E. Goeldi, Belém:
(25) Frikel e Cortez de 1971, rio Paru de Oeste;
(97) Frikel e Paula de 1969, rio Paru de Oeste.

National Museum of Denmark:
(150) Polikrates e Söderberg de 1959, rio Cachorro;
(58) Yde de 1957, rio Cachorro.

2. Documentos administrativos:

Almeida, 1981a, 1981b
Diário Oficial da União, 16.10.1968
FUNAI/RADAM, 1980
Mapa Almeida, 1981
Mapa FUNAI/RADAM, 1980
Mielert, 1973, 1979, 1980

3. Informações preliminares:

Gallois, 1981

4. Jornais e divulgação:

O Liberal, 21.06.1981

5. Trabalhos etnológicos:

Albrinck, 1931
Cortez, 1975, 1977
Detering, s/d
Farabee, 1916, 1924
Figueiredo, 1966
Frikel, 1953, 1955, 1958, 1966, 1970a, 1970b, 1971a, 1971b
Frikel e Cortez, 1972
Gillin, 1948
Guppy, 1958
Kruse, 1933
Malcher, 1955, 1964
Nimuendajú, 1948
Polykrates, 1962
Roth, 1924

6. Trabalhos lingüísticos:

Derbyshire, 1958a, 1958b, 1961
Hurley, 1932
Paula, 1970, 1980b

7. Viajantes:

Aguiar, 1942 (1930-40)
Brooks e outros, 1973 (1972)
Coudreau H., 1887, 1899 (1898)
Coudreau O., 1900
São Manços, 1903 (1728)

Encontro com um grupo Hixkaryana do rio Nhamundá, acima da Cachoeira da Fumaça (foto Protásio Frikel, 1950/54).

12 Índios do Nhamundá/Mapuera

Este capítulo reúne um conjunto de povos que falam variações dialetais da família lingüística Parukoto-Charumã, do tronco Carib, além de coabitarem uma mesma região — a bacia do Mapuera, o médio e alto Nhamundá, cabeceiras do Jatapú e do Trombetas —, apresentarem uma semelhança básica no modo de vida atual e manterem constante relacionamento entre si, inclusive na forma de intercasamentos.

No passado, esse conjunto de povos do "complexo Parukoto-Charumã" tinha um padrão de ocupação do território baseado na dispersão espacial de pequenos grupos locais (aldeias), com grande mobilidade.

Atualmente, eles estão concentrados basicamente em duas aldeias: a de *Cassauá*, no Nhamundá, onde são mais conhecidos pelo nome do povo ali majoritário numericamente — os Hixkaryana — e na aldeia do *Mapuera*, onde são denominados Waiwai.

O capítulo inclui também informações sobre vários grupos *isolados* dos vales dos rios Trombetas, Nhamundá e Jatapu, uma vez que todas as evidências recentes os remetem lingüística e culturalmente ao complexo Parukoto-Charumã, além de estarem sendo "buscados" pelas agências de contato, e pelos próprios índios da região.

Os Waiwai que habitam no Território Federal de Roraima serão tratados no volume 2. Não se conseguiu informações atualizadas a respeito dos Waiwai que vivem na Guiana. As informações sobre os Kaxuyana da aldeia Porteira, no rio Nhamundá, foram reunidas em capítulo à parte.

Nome

Na aldeia *Mapuera*, os índios são mais conhecidos atualmente pela designação genérica de Waiwai. Do ponto de vista dos próprios índios dessa aldeia, entretanto, Waiwai é o nome próprio de apenas uma parte, majoritária, de seus habitantes. Ali existem também: Katuena, Hixkaryana, Xereu, Mawayana, Tiriyó e Karahawyana (Almeida: 1981a).

Na aldeia *Cassauá*, no rio Nhamundá, os índios são geralmente designados como Hixkaryana, embora esse nome corresponda a uma parte, majoritária, da população local, composta também pelos Xowiyana, Kamarayana, Karahawyana, Yukwarayana e Xereu (Almeida: 1981a).

Karafawyana é a autodenominação de grupos *isolados* que vivem nas proximidades da junção dos limites geográficos dos Estados do Amazonas, Pará e Território Federal de Roraima. Uma pequena parte deles foi contatada em 1981 por uma expedição indígena chefiada por Ewka (Waiwai) e integrada à aldeia Mapuera. Ainda segundo Ewka, existem os seguintes grupos isolados na região: Xowiana, Turuwiana, Xereu (no rio Jatapú), Mawayana, Akriana, Waiwai, Karafawyana, Farikotó (no rio Mapuera), Kaxuyana, Katuena, Tykyana, Mayfurixana, Txacuntá, Tunaiana (no rio Cachorro), Faskyana e Koroyana (no rio Erepecurú) (Costa: 1982a).

Frikel, que estudou a questão das denominações dos povos do "Pará Setentrional", inclui esse conjunto de grupos sob a denominação coletiva de Parukoto-Charumã (Frikel: 1958).

Língua

A língua falada pelos índios das aldeias Mapuera e Cassauá, atualmente, é o dialeto Waiwai, da família Parukoto-Charumã, do tronco Carib. Aliás, a diferença entre este e os outros dialetos Parukoto-Charumã é mínima, sendo todos inteligíveis entre si. Isso ficou comprovado, ainda recentemente, quando a expedição de índios da aldeia Mapuera, liderados pelo Waiwai Ewka, contatou um grupo Karafawyana.

O dialeto Waiwai, em relação aos demais, tornou-se dominante por circunstâncias históricas: foi a língua utilizada na Guiana pelos missionários que ali atraíram, nos anos 50, praticamente toda a população indígena contatada do Mapuera e Nhamundá (ver item "Histórico do Contato").

Na aldeia *Mapuera*, o dialeto Waiwai continua sendo usado atualmente como língua geral, pelos índios entre si e pela MICEB, no programa de alfabetização. Mesmo assim, os habitantes da aldeia continuam usando, no círculo familial, os demais dialetos ali representados. Mesmo os Tiriyó e Kaxuyana instalados nessa aldeia, cujas línguas de origem não pertencem à família Parukoto-Charumã, usam o Waiwai como língua dominante. Ali os índios falam muito pouco o português, somente usado pelos rapazes de 16 a 25 anos, que geralmente vão às cidades do baixo Trombetas para comercializar castanha e artesanato. Alguns adultos falam um pouco de inglês, aprendido na Missão da Guiana.

Na aldeia *Cassauá*, todos os habitantes falam o Hixkaryana, assim como lêem e escrevem sua língua. Somente uma minoria de adultos entre 25 e 60 anos (12 homens e 10 mulheres, aproximadamente) falam um pouco de português. O estudo desse dialeto foi empreendido pelo SIL, que chegou na área em 1958, através dos missionários Desmond e Grace Derbyshire. A pesquisa lingüística é considerada completa e resultou na publicação de cartilhas e de textos para alfabetização, de uma gramática e da tradução completa do Novo Testamento, utilizados até hoje na aldeia (SIL: 1959/1977).

Localização

A área ocupada pelos povos que vivem na aldeia *Mapuera* (ou Yxamná) corresponde ao curso médio-alto do rio Mapuera, afluente do Trombetas, que tem suas nascentes na serra Acaraí, fronteira com a Guiana. A área indígena inclui-se no município de Oriximiná, Pará. A aldeia propriamente dita situa-se na margem esquerda do Mapuera, no ponto aproximado de 58°00' e 0°40', em região de difícil acesso: 5 horas de vôo de Belém e cerca de 2 horas de Manaus ou Boa Vista. A localidade "civilizada" mais próxima é conhecida como Cachoeira Porteira, na confluência dos rios Mapuera e Trombetas, onde está o acampamento da Construtora Andrade Gutierrez (atualmente semi-abandonado). Desta localidade — que não deve ser confundido com a *aldeia Porteira*, dos Kaxuyana, na altura de outra cachoeira denominada Porteira — leva-se 4 dias a remo para se chegar à aldeia.

Os índios do PI Mapuera, apesar da concentração numa única aldeia, freqüentam uma área relativamente extensa, no curso alto do Mapuera e afluentes de ambas as margens, assim como a zona interfluvial do Mapuera-Nhamundá onde têm suas áreas de caça. Existe um caminho que liga a aldeia do Mapuera com a aldeia Cassauá, utilizado freqüentemente pelos índios.

Nos últimos 2 anos iniciou-se uma descentralização no caso dos Katuena que instalaram suas casas fora do núcleo, mas perto dele, em frente à pista de pouso (Almeida: 1981b, 8). Quanto aos outros habitantes do PI, parte deles pretende instalar uma nova aldeia, no Mapuera acima, na foz do Igarapé Baracuxi, afluente da margem direita do alto Mapuera (Almeida: 1981a).

Os índios também se deslocam freqüentemente para o sul, onde têm áreas de pesca e de caça, usando o rio para chegar até Porteira, onde vendem seus produtos.

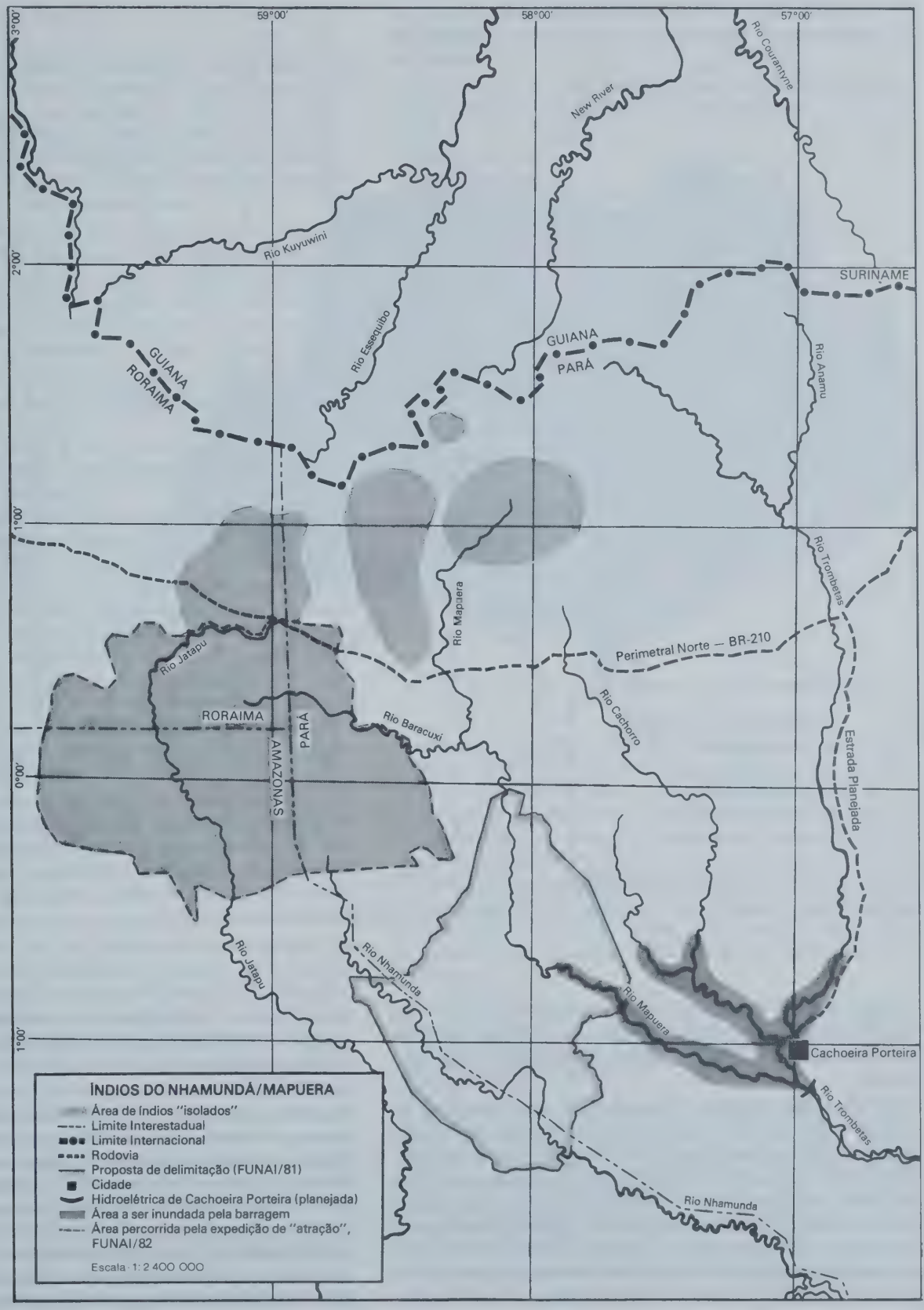
Os Hixkaryana e demais remanescentes dos outros grupos Parukoto estão hoje concentrados em duas aldeias: *Cassauá*, situada acima da Cachoeira dos Quatro Travessões, em frente ao igarapé Anivota, no ponto aproximado de 01°05' e 58°00' (na margem direita do Nhamundá, do lado do Estado do Amazonas) e outra na Cachoeira da Fumaça (Costa: 1982, ip).

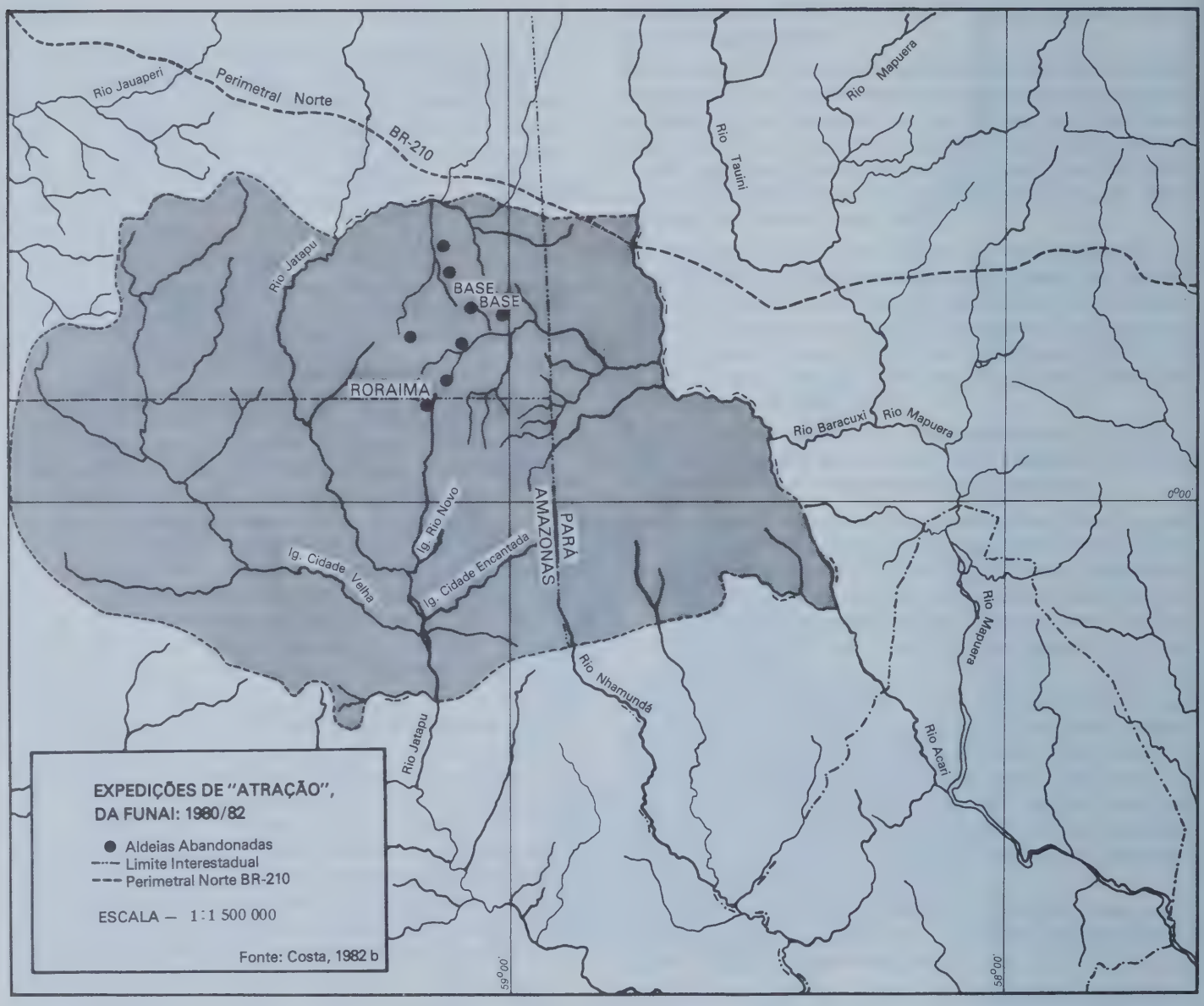
Chega-se à Cassauá de hidroavião ou por barco. Na segunda alternativa, toma-se inicialmente um barco comercial que vai de Manaus à cidade de Nhamundá, num percurso de dois dias. Desta cidade, pega-se o barco da FUNAI para subir o rio durante dois dias até a zona das cachoeiras; num outro barco da FUNAI, menor, é preciso mais um dia para atravessar as cachoeiras (22 aproximadamente) e chegar até a aldeia.

Cassauá está a um dia de viagem de Porteira, onde se localiza a *aldeia dos Kaxuyana*, atendida pelo mesmo PI Nhamundá (ver capítulo Kaxuyana).

Além destes núcleos, os índios do Nhamundá, sobretudo os Hixkaryana, têm suas roças, zonas de caça e de extração da castanha, rio acima, na área compreendida entre o Nhamundá e seus afluentes e o rio Mapuera.

Sobre a localização dos grupos "*isolados*", sabe-se pelas informações do líder Fariariaka, dos Karafawyana atraídos pelos Waiwai ao PI Mapuera em 1981, que existem nas altas nascentes do rio Baracuxi, afluente da margem direita do alto rio Mapuera, cinco aldeias Karafawyana, cujas denominações são as seguintes: Yowa (taboca), Tiwynîru (terra preta), Sua-Suarú (abelha), Awanâma (castanheira), Kakayoníru (tatu-mirim) e a aldeia abandonada pelo grupo de Fariariaka, denominada Karafatele (Aracuam) (Costa: 1982a). Na época, ainda segundo Faraiariaka, as malocas encontravam-se situadas ao sul da Rodovia Perimetral Norte (BR-210), num mínimo de 40 e num máximo de 100 km desta (Costa: 1982a).


59°00'
58°00'
57°00'
3°00'
2°00'
1°00'
0°00'
1°00'
Rio Courantyne
New River
Rio Kuyuwini
SURINAME
GUIANA
RORAIMA
Rio Essequibo
GUIANA
PARÁ
Rio Anamu
Rio Trombetas
Rio Mapuera
Perimetral Norte — BR-210
Rio Jatapu
RORAIMA
Rio Baracuxi
Rio Cachorro
AMAZONAS
PARÁ
Estrada Planejada
Rio Jatapu
Rio Nhamundá
Rio Mapuera
Cachoeira Porteira
Rio Trombetas
Rio Nhamundá
ÍNDIOS DO NHAMUNDÁ/MAPUERA
Área de índios "isolados"
Limite Interestadual
Limite Internacional
Rodovia
Proposta de delimitação (FUNAI/81)
Cidade
Hidroelétrica de Cachoeira Porteira (planejada)
Área a ser inundada pela barragem
Área percorrida pela expedição de "atração", FUNAI/82
Escala 1: 2 400 000



O índio Waiwai Ewka, que comandou a "atração" dos Karafawyana em 81, fala ainda de outros grupos isolados nos rios Jatapu, Mapuera, Cachorro e Erepecuru (ver item *Nome*).

Uma avaliação parcial da localização desse conjunto de grupos "isolados" foi feita por uma expedição da FUNAI, chefiada pelo sertanista Sebastião Amâncio da Costa, entre outubro e novembro de 1982. Depois de percorrer uma pequena parte do vale dos rios Trombetas/Jatapu, a partir de uma base de apoio situada numa maloca Karafawyana abandonada às margens do igarapé Yukutu-Putó, num raio de aproximadamente 35 km (atravessando parte do rio Baracuxi, igarapé Itxawau e Tukufurmen, rio Novo, igarapé Yukutú e rio Jatapuzinho), a expedição encontrou oito malocas desabitadas e inúmeros locais de roça, abandonados num prazo que varia entre três e um ano e meio (Costa: 1982b).

Almeida, com base em informações dos Waiwai do Mapuera, informa sobre a existência de "isolados" nas cabeceiras do Jatapú e tributários: além dos Karafawyana, os Tumotayana e os Farukwotho. Na região da gleba "Poana"(?), cuja certidão negativa tem sido requerida pelo INCRA, existem índios "isolados" nos rios Tutumó, Aracoo e Tauriní. Finalmente, há notícias de "isolados" no rio Urucurina, nas cabeceiras do Mapuera, no Rio Novo e no Curupati, afluentes do Jatapu (Almeida: 1981a).

População

É muito difícil obter dados populacionais a respeito dos índios da região Nhamundá/Mapuera, devido a sua extrema mobilidade e à sua divisão em subgrupos (cujas denominações muitas vezes se confundem ou se ocultam em nomes genéricos) combinada com processos de intercasamentos cujos critérios de descendência nem sempre são de conhecimento dos recenseadores.

Apesar disso, pode-se dizer que, com base em informações de 1981, para as duas aldeias de concentração básicas da região — Cassauá e Mapuera — a população indígena total é de 1.000 a 1.200 pessoas, sem contar os "isolados" (sobre os quais não é possível uma estimativa) e os Kaxuyana da Porteira, tratados em outros capítulos.

As primeiras informações concretas sobre a população indígena do *Mapuera*, foram fornecidas por Frikel, que em visita à região, em meados dos anos 50, obteve dados que lhe permitiram construir o seguinte quadro: 8 malocas Katuena, 2 ou 3 Kumiyana, 3 a 4 Chiriwiyana (Xereu), 6 a 8 Faruaru, além de malocas Totkumu, Karahwyana, Faranakuru, Parukoto e Waiwaiyi (Waiwai). Considerando uma média de 30 habitantes por maloca, o autor chega a um total de 700 a 900 índios (Frikel: 1958, 117). Este número foi contestado por Yde, que esteve na região, entre 1954 e 1958, numa expedição de antropólogos dinamarqueses. Segundo ele, o Mapuera era praticamente despovoado. Encontrou apenas a aldeia Pashki dos Xereu e a dos Katuena, no igarapé Cachorrinho, na parte sul do Mapuera. Os Mawayana, que viviam nos formadores orientais do Mapuera, haviam migrado para a Guiana. Os Waiwai propriamente ditos também haviam abandonado sua área no alto Mapuera e igarapé Kikwo (Yde: 1965).

As enormes diferenças populacionais no Mapuera entre Frikel e Yde talvez se expliquem em parte pelo processo de migração dos índios dessa área, na primeira metade dos anos 50, atraídos por uma missão evangélica estabelecida na então Guiana Inglesa (ver a respeito o item "Histórico do Contato").

No início dos anos 70, os missionários evangélicos de Kanashen tiveram que abandonar a Guiana, transferindo-se para o lado brasileiro, na aldeia Mapuera, e deslocando assim o pólo de atração dos índios da área.

Recentemente, uma antropóloga da FUNAI fez um levantamento nominal dos índios da aldeia Mapuera (Almeida: 1981a), com base nas informações fornecidas pelos missionários evangélicos que ali moram. Houve a preocupação de se identificar cada indivíduo pelo grupo de origem. Pode-se observar na extensa lista apresentada pela autora que os diferentes povos representados na aldeia Mapuera formam, na maioria dos casos, famílias homogêneas. No caso dos Mawayana e Katuena, entretanto, há sobretudo mulheres casadas com homens Waiwai. Nas famílias mistas, sendo marido e mulher de grupos diferentes, as crianças são consideradas do mesmo grupo do pai. Não se sabe se essa forma de identificar os índios corresponde à regra de descendência indígena ou a critérios usados pelos missionários.

De qualquer forma, a partir da listagem apresentada por Almeida pode-se construir o seguinte resumo:

Waiwai	214
Katuena	136
Hixkaryana	128
Xereu	89
Mawayana	64
Tiriyó	20
Karahawyana	16
Wapixana	1
Tunayana	1
origem desconhecida	31
Total (aldeia Mapuera)	*700* (Almeida: 1981a e 1981b)

A repartição da população dessa aldeia por idade aparece em dois quadros abaixo, conforme dados fornecidos pela MICEB.

População da aldeia Mapuera, por classes de idade em dezembro de 1980 (Fonte: Benson, 1982)

idade	*total*	*homens*	*mulheres*
0-10	283	150	133
11-20	151	78	73
21-50	184	92	92
51 ou mais	26	11	15
total	*644*	331	313

Já em junho de 1982, o quadro era o seguinte, segundo a mesma fonte: 161 homens adultos, 165 mulheres adultas, 201 crianças masculinas e 178 femininas, num total de *705*. A diferença de população, nesse curto intervalo de ano e meio, se deveu mesmo a um alto crescimento demográfico interno. Somente no ano de 80, nasceram 40 crianças, contra 6 óbitos, sendo 3 de crianças. No entanto, o crescimento também se explica pela agregação de famílias do alto Mapuera. Foi, por exemplo, o caso recente de 16 Karafawyana, "atraídos" pelos próprios índios da aldeia Mapuera.

Mas a aldeia Mapuera também perdeu população por mudança de famílias, como algumas que se transferiram para a aldeia Cassauá, em busca de melhor atendimento de saúde (Almeida: 1981a).

A população da aldeia Mapuera vive em 129 casas construídas ao estilo tradicional e há vários índios dessa aldeia vivendo em cidades da outra margem do Amazonas: 3 em Altamira, 2 em Santarém, 2 em Maués (Almeida: 1981a) e 4 outros em Oriximiná (Benson: 1982). Não se sabe que tipo de relação mantêm com os índios aldeados, nem o que fazem nas cidades.

Para a região do Nhamundá, informações concretas sobre população só aparecem na década de 50, quando Frikel

visitou uma parte dela, encontrando: 4 pequenas malocas Hixkaryana, com 80 pessoas no total, 3 a 4 malocas Chiriwiyana e alguns Kamarayana e Mawari. Os três últimos grupos habitavam a região do rio Acari e os Hixkaryana, somente as margens do Nhamundá (1958, 147-186).

A mesma expedição de antropólogos dinamarqueses já mencionada, percorreu a região no final dos 50 e informou que os Hixkaryana eram os únicos habitantes do Nhamundá, divididos em 5 aldeias, a saber (do sul para o norte): Porteira (5 pessoas), Matuma (5), Cassauá (25) e Wirachi, na altura da Cachoeira Paraíso (30), além de outras habitações não visitadas, num total geral de 70 a 75 índios (Yde: 1965, 279).

Em 1981, os índios da região do Nhamundá apareciam concentrados na aldeia *Cassauá*, assim distribuídos por grupo de origem:

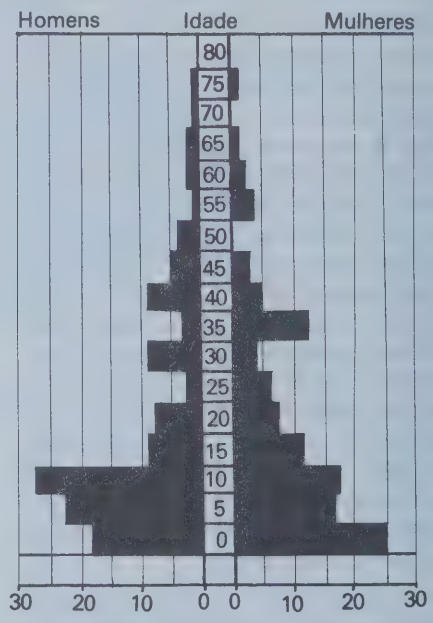
Hixkaryana	62
Xawyana	41
Parukoto	16
Kamarayana	36
Karahawyana	27
Yukwarayana	15
Waiwai	7
Mawayana	1
Karaxana	6
Katuena	1
Xereu	11
Origem desconhecida	50
Em trânsito	35
Total	*308*

(Almeida: 1981a)

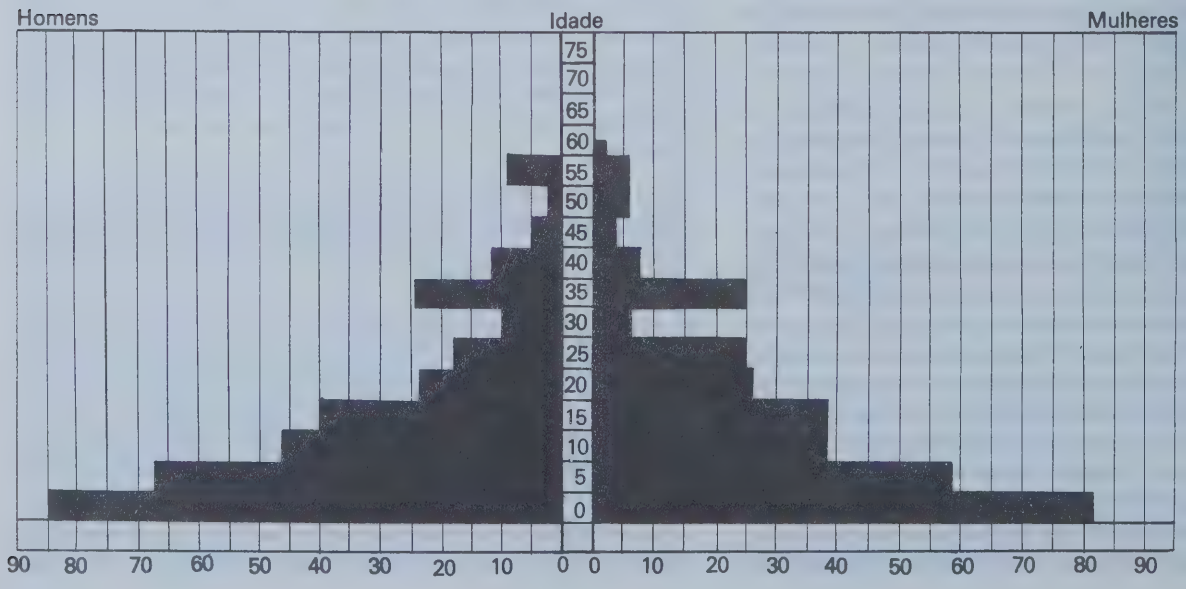
A concentração dos índios do Nhamundá na aldeia Cassauá é recente e se deve basicamente ao estabelecimento, ali, no final dos anos 50, de uma base missionária do SIL (ver item "Histórico do Contato").

Nessa aldeia, os índios repartem-se em 45 casas, dispostas sem ordem predeterminada num amplo terreno perto da margem do rio. São casas tradicionais, de forma circular, com teto afunilado, feito de folhas de ubim; as paredes, de um metro de altura, são feitas de estacas de murumuru e açaí (Almeida: 1981).

Sobre a população dos índios "isolados", com as escassas informações disponíveis, inclusive sobre o número de malocas, fica difícil fazer uma estimativa de população.



Pirâmide da aldeia Cassauá: 1981.



Pirâmide demográfica da aldeia Mapuera: 1981.

Histórico do contato

(Para uma reconstituição histórica antiga e cronológica dos viajantes, ver Fock: 1963 e Yde: 1965.)

SÉCULOS XVII E XVIII: As primeiras informações, ainda que simples referências, dos povos do Nhamundá/Mapuera, datam do século XVII (R. Harcourt). Notícias sobre os índios da bacia do Trombetas aparecem também durante o século XVIII, época dos descimentos para as missões do Amazonas. O frei F. de São Manços menciona alguns dos subgrupos hoje integrados à aldeia do Mapuera: os Xereu, que habitam o Guaini (?), afluente do Trombetas, inimigos dos Parukoto, assim como os índios Wabui do Nhamundá. Estes, aldeados no baixo curso desse rio durante o século XVIII, viviam antigamente nas margens do rio Trombetas, de onde foram descidos para a aldeia Tauacuera (ou Faro), em 1725, pelo Frei Francisco de São Manços (Frikel: 1958, 181). Os índios Hixkaryana — hoje majoritários na aldeia Cassauá — provavelmente descendem do mesmo grupo transferido para esta missão e mesclado com outros povos autóctones do Nhamundá.

SÉCULO XIX — Neste período, a bacia do Trombetas é reconhecida por três viajantes que dão algumas referências sobre os índios Waiwai. O primeiro, Schomburk, encontra, em 1837, esses índios repartidos dos dois lados da fronteira Brasil-Guiana Inglesa, delimitada pela Serra Acaraí, com duas aldeias ao sul e uma ao norte, separadas por distâncias de dois dias de caminhada. O viajante avaliava a população dessas aldeias em 150 pessoas.

Em 1870, o viajante Barrington Brown já encontra os Waiwai somente ao sul da serra Acaraí. Sem contato com os brancos, esses índios obtinham mercadorias, como ferramentas, panos, e miçangas, através de trocas com índios Wapixana e Tarumã, a noroeste do Mapuera. Finalmente, em 1884, H. Coudreau situa os Waiwai no Mapuera, enquanto a área ao norte da serra Acaraí era ocupada somente pelos Tarumã. Coudreau avaliou a população Waiwai em 3.000 pessoas, aproximadamente, sendo 7 aldeias de 300 habitantes, número que Fock considera exagerado.

No final do século passado, os Waiwai continuavam em contato com os índios Tarumã, estabelecendo também relações pacíficas com os Tiriyó do Trombetas-Paru de Oeste, enquanto estavam em guerra com os povos habitantes do médio Mapuera, do grupo Parukoto (Fock: 1963, 5). A área de ocupação dos Waiwai correspondia, portanto, à zona de cabeceiras do Mapuera, limitada ao norte pela serra Acaraí. Ao sul de seu território, habitavam outros povos, hoje integrados aos Waiwai e que subiram progressivamente para o norte, repelidos pelo avanço das frentes extrativistas na bacia do Trombetas. De norte a Sul, eram os seguintes povos: Tutumo, Mawayena, Xereu, Katuena (Yde: 1965, 315, mapa). Outras populações indígenas, não localizadas exatamente, viviam nessa área como os Shouyena, Katawina e Yau (Fock: 1963, 233). Faltam informações nas fontes sobre estes povos. De fato, o caminho das viagens de reconhecimento nesta área era geralmente de norte para o sul, com os viajantes saindo da Guiana e não do Brasil, e, por isso, informam apenas sobre os índios da região fronteiriça. Por serem justamente mais acessíveis às expedições, que transmitiam doenças, assim como pelos contatos comerciais que mantinham com os Tarumã e Wapixana, os Waiwai sofreram, por volta de 1890, um forte abalo demográfico, devido a propagação de doenças antes desconhecidas entre eles. Isto provocou um aumento dos casamentos intertribais; se antes deste período ocorriam freqüentemente casamentos entre Waiwai e outros povos, no final do século, os Waiwai intensificaram este processo, como tática de sobrevivência, com os Xereu e os Mawayana (isto é, Parukoto) ao sul, e com os Tarumã, ao norte (Fock: 1963, 237). Do ponto de vista populacional também, os cronistas do século XIX já haviam observado um desequilíbrio entre os sexos: havendo mais homens do que mulheres entre os Waiwai. Esse desequilíbrio, que prossegue até a década de 60, explica o grande número de mulheres procedentes de outras tribos entre os atuais Waiwai (Yde: 1965, 19).

Praticamente não há referência a índios no Nhamundá nesse período, a área permanecendo totalmente isolada. Parece que os povos dessa região ocupavam a parte alta dos rios, afastados de qualquer contato com a sociedade nacional.

DE 1900 A 1925, APROXIMADAMENTE — No início do século, os Waiwai se dividiam em duas áreas: ao norte, na serra Acaraí, e, a leste, o grupo do alto Mapuera. Na primeira década deste século, os conflitos intertribais aumentaram a separação dos dois subgrupos, ao mesmo tempo que provocaram forte diminuição da população. Os conflitos ocorreram entre esse povo e os índios Parukoto. Já em 1913, quando Farabee visitou os Waiwai, as guerras haviam cessado e os antigos inimigos Parukoto eram integrados a eles, sendo, porém, os Parukoto em maior número (Fock: 1963, 7). Ambos os subgrupos, do norte e leste, continuavam habitando a região montanhosa, mas o grupo do norte começava a ocupar também o alto Essequibo, na Guiana Inglesa, onde são mencionados por Roth em 1925. Esse autor informa que os Tarumã dessa área estavam praticamente extintos e os remanescentes integrados aos Waiwai (Fock: 1963, 7).

Quanto aos índios do Nhamundá, durante os anos 20, uma epidemia de gripe atingiu-os, especialmente aos habitantes do rio Jatapu. A partir de então, os sobreviventes dividiram-se em uma série de pequenas aldeias.

DE 1925 A 1950, APROXIMADAMENTE — Inicia-se um movimento de migração dos Waiwai rumo ao alto Essequibo. Abandonam a região de serra e cabeceiras, para viver à margem de rios maiores. A comissão de limites anglo-brasileira, em 1935, confirma este movimento: no Essequibo, Guiana Inglesa, estavam a maioria dos índios

Índios Wai-Wai (foto Protásio Frikel, 1950/54).

Waiwai, enquanto o Mapuera era habitado por outros povos (Xereu, Mawayana, etc.) do grupo Parukoto, misturados com alguns Waiwai. Na realidade, Waiwai e Parukoto tinham uma cultura e uma língua parecidas. Os Parukoto, procedentes do médio Mapuera, tinham introduzido na cultura Waiwai traços amazônicos, como o uso de canoas (Fock: 1963, 8-9). Até 1950 a situação dos Waiwai e dos outros povos do Mapuera não sofreu grandes modificações a não ser territoriais. Viviam ainda segundo o sistema tradicional, conforme puderam constatar vários visitantes de missões etnográficas e oficiais, na Guiana Inglesa (em 1938, Terry e Holden, do American Museum of Natural History; e em 1947, Peberdy, representante do governo da Guiana). Do lado brasileiro também, a área de ocupação dos Waiwai e Parukoto continuava totalmente isolada. Apesar de não terem contatos diretos com os

brancos, sobretudo no lado brasileiro, os Waiwai e Parukoto recebiam influências indiretas através dos contatos que mantinham com índios mais aculturados, como os Wapixana.

DE 1950 A 1970, APROXIMADAMENTE — No início da década de 50, ocorreram grandes transformações na vida dos povos indígenas do Nhamundá do Mapuera. O processo de integração lenta entre as diversas etnias da área, acompanhado pela subdivisão em grupos locais territorialmente diferenciados, teria prosseguido, se não tivesse havido intervenção de uma "frente missionária" no alto Essequibo: a Unenvagelized Fields Mission (Cruzada de Evangelização Mundial), atraindo para a Guiana Inglesa a grande maioria da população do Mapuera e do Nhamundá, entre 1950 e 1956. A mudança, tanto territorial como no modo de vida e sistema ideológico, foi testemunhada pela equipe de etnógrafos dinamarqueses, Jens Yde, Niels Fock e também por Guypy (1954-55 e 1958). A missão havia introduzido inovações e ao mesmo tempo forçava o abandono de certos comportamentos tradicionais (ver item "Modo de Vida"). Os povos do Mapuera, atraídos para o Essequibo, aumentaram a população desta área, de 80 pessoas para mais de 250, em apenas 3 anos, formando um conglomerado de grupos, incluindo os Waiwai, os Mawayena, os Xereu, e os Hixkaryana (Yde: 1965, 1 e 9). A concentração rapidamente resultou numa única aglomeração, na aldeia Erepoimo, depois transferida para Kanashen, aldeia artificial criada pela Missão.

A missão foi fundada por vários missionários: os irmãos Hawkins, que atuavam na região desde 1945, aproximadamente, e Claude Leawitt, chamado "Cron" pelos índios. Frikel retraçou a história da instalação da missão, a partir de relatos da equipe dinamarquesa: "depois de uma negativa, por parte dos órgãos competentes brasileiros, para estes missionários abrirem a Missão no alto Trombetas/Mapuera, eles se mudaram para a então Guiana Inglesa, fundando a missão de Kanashen, perto da fronteira brasileira, sob o título de "Missão entre os Waiwai". Ora, o número dos Waiwai era calculado, conforme várias indicações, entre 33 e 77 pessoas. Para uma Missão, tal população era insuficiente. No lado inglês, quase não havia outros grupos indígenas, mas no lado brasileiro, na região fronteiriça, existiam no rio Mapuera e formadores do Nhamundá, no alto Cachorrinho, etc. Os pregadores então fizeram incursões em território brasileiro, baixaram o Mapuera e avançaram até o rio Nhamundá. Várias centenas de índios foram deslocados e levados para o território da então Guiana Inglesa (Frikel: 1970, 29-30). Sobre a maneira como foi feita esta atração, que resultou no êxodo dos índios do Mapuera, Guppy obteve o seguinte depoimento dos missionários de Kanashen: "provavelmente existem outros 200 índios do outro lado da fronteira do Brasil, e é neles que estamos realmente interessados. Os poucos índios cristianizados da Guiana atuam apenas como sementes propagando a Palavra para eles. Entrementes, estamos tentando convencer os índios brasileiros a abandonar suas aldeias e vir morar aqui. Oferecemo-lhes facas, espelhos, miçangas, tudo o que apreciam. Enviamos mensageiros através das fronteiras para contar-lhes que aqui viveriam muito melhor" (Guppy: 1958, 19-20). Os pregadores indígenas que chegavam até as aldeias no lado brasileiro costumavam contar que "o mundo acabaria numa enorme fogueira e que poderiam mostrar o caminho para a salvação de uma vida melhor" (citado in Almeida: 1981a). O mesmo tipo de expedições de pregadores indígenas foi utilizado para convencer os Waimiri/Atroari (Costa: 1982, i.p.) e os Tiriyó do Paru de Oeste a se mudarem para as missões do Suriname, do mesmo grupo missionário (ver capítulo *Tiriyó*).

Esta questão provocou o envio de uma missão militar brasileira à área: a "Operação Mapuera", identificada como operação Mapex, realizada entre dezembro de 1962 e março de 1963, sob a responsabilidade do então coronel Camarão. A operação tinha como finalidade estabelecer naquela região um dos chamados "Trinômios" FAB-Missão-Índios (ver a respeito o *box* "A FAB e os Trinômios", no capítulo *Tiriyó*), para a qual seria necessário fazer retornar "nossos" indígenas. Isto não foi conseguido, entretanto, apesar do contato amistoso estabelecido entre os militares e a missão Kanashen (Carvalho: 1964, 137-40).

Quanto à reação dos índios do Mapuera à pregação e às tentativas de atração por parte dos missionários da Guiana, correm uma série de relatos sobre sua conversão. Assim, no lado brasileiro, uma das aldeias que mais resistia à mudança era a aldeia Yakayaka, do então pajé Ewka. Segundo Almeida, a história de sua conversão foi a seguinte: "... O jovem Ewka possuía o espírito do porco do mato. Sabendo do fato, os missionários insistiram com Ewka que o porco era um animal como outro qualquer e não faria mal nenhum se ele comesse. Ewka garantia que a carne era proibida para ele, mas os missionários afirmaram que Jesus seu Salvador o protegia contra o espírito do porco. Disposto ao sacrifício para provar a superioridade do espírito, Ewka aceitou experimentar a carne, com a condição que, se ele passasse mal ou morresse, os missionários deixariam a aldeia para sempre. Se não acontecesse nada, estaria provado que Jesus era mais forte que os espíritos dos Waiwai e eles o aceitariam. Ewka foi forçado então a admitir que Jesus era mais forte. E, em pouco tempo, graças ao poder do prestígio de Ewka, como líder natural (*sic*) dos Waiwai, o grupo se converteu" (Almeida: 1981a). Outra versão sobre a conversão de Ewka e de seu povo é fornecida por N. Fock: este teria se convertido em 1956, após a cura de sua filha, atingida por uma doença grave (1963, 242). Como exemplo para ilustrar o sucesso de sua missão, o diretor da Missão Kanashen, Hawkins, escreveu inclusive um folheto intitulado "The winning of a Waiwai witchdoctor" (Bible Fellowships, Dallas, s.d.). A mesma versão foi dada a Célio Horst, que escreve: "para salvar a filha Shakauwa, (Ewka) recorreu aos ensinamentos e práticas da religião dos brancos. Obtida a cura da filha, Ewka

Uma família Wai-Wai em viagem no rio Mapuera (foto Neils Fock, 1954/58, Arquivo Museu Nacional da Dinamarca).

desacreditou nos espíritos e passou a crer no poder do Deus dos brancos" (1978, 43). A única versão que falta, entretanto, é a dos próprios índios.

A concentração em Kanashen, a partir de 1956, aumentou progressivamente, com índios de outras áreas, inclusive Tiriyó. Um novo modo de vida é implantado e a filosofia religiosa tradicional abolida. Os Waiwai tornam-se protestantes batistas. Alguns deles voltaram ao Brasil, para fazer pregações em grupos isolados, desde os Tiriyó do Paru até os Wayana e Waiãpi do Alto Jari.

Com relação aos índios do *Nhamundá*, na década de 50, expedições de reconhecimento, etnógrafos e missionários entraram em contato com diversos grupos locais Parukoto, localizando 5 aldeias no alto curso do rio. Os índios, nessa época, estavam em contato esporádico com castanheiros e madeireiros que ocupam o trecho do rio Faro e a cachoeira Porteira (Yde: 1965).

Frikel visitou também algumas aldeias, já com reduzida população, e que se concentravam no rio Nhamundá, acima da cachoeira Fumaça até o igarapé Wini, no alto rio (1958, 181).

O SIL iniciou sua atuação na área em 1958, conseguindo reunir todos os grupos locais na aldeia *Cassauá*. Nos anos 60, os Hixkaryana continuaram na aldeia, responsabilizando-se pela atração de pequenos grupos locais, até então *isolados* na região de cabeceiras, e, com assistência médica do SIL, a população da aldeia Cassauá aumentou progressivamente.

Em 1962, um grupo de balateiros encontrou índios "desconhecidos" no igarapé Cidade Velha, afluente da margem direita do alto Jatapú, ocasião em que raptaram uma índia. Tomada sob custódia de servidores do SPI que atuavam no PIA Jatapú, ela guiou, no ano seguinte, uma expedição oficial até sua aldeia de origem. Por informações do grupo "atraído", o SPI ficou sabendo da existência de várias aldeias nos igarapés Cidade Velha das Pedras, Cidade Encantada e nos rios Novo, Jatapuzinho e Baracuxi (Costa: 1982b).

DE 1971 ATÉ HOJE — Nesse ano a missão de Kanashen é expulsa da Guiana pelo governo do país, de tendência socialista. Os índios da missão dispersam-se, ficando na área apenas algumas famílias. Uma parte migra para o Suriname, na Missão Araraparu, voltando a maior parte para o Brasil. Os líderes e pastores indígenas Kriphacá e Yakuta, irmão de Ewka, organizaram a mudança de 15 famílias para o rio Anauá, no Território de Roraima, em 1971. Os demais, chefiados por Ewka, líder do grupo até hoje, voltam ao Mapura em 1974, local de origem.

Os missionários expulsos da Guiana se dividiram e passaram a acompanhar o movimento dos índios no lado brasileiro. Acabaram, uma parte deles, se fixando com os Waiwai em Roraima (ver capítulo Wai-Wai no volume 2) e se integrando à organização missionária MEVA. Outra parte, em 1976, estabeleceu-se no Mapuera, como integrante da MICEB.

Indagados sobre as razões de sua volta ao Brasil, pela equipe da FUNAI que esteve na área em 1981, os índios "justificam o seu regresso para o Mapuera devido à má qualidade da terra na Guiana, os altos preços das mercadorias e à perseguição dos Guianenses às mulheres índias" (Almeida: 1981a).

Mais recentemente, companhias de mineração e o RADAM têm entrado no Mapuera para pesquisas e utilizado

Índio Wai-Wai confeccionando armadilhas para peixe (foto Niels Fock). Abaixo, uma plataforma para pescaria nas proximidades de Kanashen (foto Jens Yde, 1954/58, Arquivo Museu Nacional da Dinamarca).

Índio Mawayena na sede da missão, em Kanashen (foto Jens Yde, 1954/58, Arquivo Museu Nacional da Dinamarca).

Índios Hixkaryana do rio Mapuera (fotos Protásio Frikel, 1951).

Encontro com um grupo Hixkaryana do rio Mapuera que contava na época com aproximadamente 80 pessoas (fotos Protásio Frikel, 1951).

Hixkaryana do rio Mapuera (fotos Protásio Frikel, 1951).

alguns índios para serviços diversos, remunerados (Benson: 1982).

Na década de 70, os índios do Nhamundá estabeleceram contatos regulares com os do Mapuera, que voltaram da Guiana Inglesa, havendo numeros intercasamentos. Da mesma forma, os Hixkaryana de Cassauá se relacionaram com os Kaxuyana (ver capítulo correspondente). No início dos anos 70, a FUNAI se instalou na área (em 70 mesmo, na Cachoeira Porteira, e, em 71, provisoriamente, na aldeia Cassauá). Em 1977 o SIL deixou a área.

No ano de 1981, um grupo de índios Waiwai da aldeia Yxamná, PI Mapuera, "realizava trabalhos de abertura de uma picada para acesso à aldeia Kashimin, PI Waiwai, no trecho compreendido entre o igarapé Itxawau/igarapé Yukutú, através da rota: PI Mapuera/rio Mapuera/rio Baracuxi/igarapé Itxawau/rio Jatapuzinho/rio Jatapu/BR-210/rio Novo/PI Wai-Wai, e naquele trecho, encontrou e, posteriormente, atraiu parte de um grupo de índios isolados que se auto-identificam Karafawyana. O processo de atração ocorreu em três tentativas, sendo que nas duas primeiras foram levados alguns membros influentes do grupo isolado para visitar a aldeia Yxamna. Na terceira vez, os Karafawyana levados nas duas primeiras vezes a aldeia Yxamná, muito presenteados, submeteram-se à vontade dos Wai-Wai e juntamente com alguns outros membros, coagidos, totalizando 18 pessoas, foram incorporados à população da aldeia Yxamná; não obstante, um número aproximado de 20 pessoas do mesmo grupo isolado, recusaram-se a submeter-se, permanecendo na área de origem. Consta, segundo os Karafawyana incorporados, que seu grupo era composto de 10 famílias antes da atração e que estas foram desmembradas" (Costa: 1982b).

No início de 82, três missionários católicos começaram a organizar uma penetração no rio Jatapú (Costa: 1982b).

Na constante penetração de frentes extrativistas vegetais no vale dos rios Trombetas e Jatapu, bem como de companhias de mineração e o início da colonização ao longo da BR-210, têm ocorrido constantes contatos com índios "isolados", como por exemplo no igarapé Yukutú (Costa: 1982b).

Em outubro de 82 a FUNAI promoveu uma expedição com a finalidade de contatar índios Karafawyana, do mesmo grupo parcialmente contatado pela expedição de iniciativa indígena, chefiada por Ewka, em 81. Como Ewka anunciasse a continuidade das suas expedições, após os resultados obtidos na primeira, funcionários da 1ª DR/FUNAI, com sede em Manaus, passaram a reivindicar da FUNAI, em Brasília, recursos para sobrevoar a área, organizar expedições e reativar bases locais de "atração".

No entanto, a expedição de outubro, chefiada pelo sertanista Sebastião Amâncio da Costa, se limitou a percorrer uma parte do vale dos rios Jatapú/Trombetas, encontrando apenas 8 malocas abandonadas (Costa: 1982b) (ver mais detalhes a respeito no item "Localização", deste capítulo).

Essa expedição foi formada basicamente por índios: uma equipe composta por 14 Waiwai e dois Karafawyana da aldeia Yxamná, do PI Mapuera, liderada pelo tuchaua Ewka; e uma segunda equipe composta por 9 Waiwai do PI Waiwai, da aldeia Kashimin, Roraima, liderada pelo tuchaua Yakutá (Costa: 1982b).

Modo de vida

A principal mudança no modo de vida dos índios do Nhamundá/Mapuera decorreu da concentração efetuada pelas missões, primeiro na Guiana e, posteriormente, no Brasil. O *sistema tradicional*, baseado na autonomia dos grupos locais, sofreu sérios abalos após 1958.

Esquema da aldeia Mapuera em 1981.

Casa tradicional dos Índios Hixkaryana (foto Protásio Frikel, 1951).

Índios Wai-Wai da aldeia de Cassauá, saindo da igreja Batista, após o culto do domingo (foto Maria da Penha C. de Almeida, 1981).

Crianças Wai-Wai da aldeia Mapuera (fotos Maria da Penha C. de Almeida, 1981).

Para se entender essa transformação é preciso dizer alguma coisa sobre a organização política tradicional. Segundo Fock (1963) os Waiwai (e, por extensão, os demais povos dessa área) sempre tiveram apenas os grupos locais como unidade de referência. A composição e tamanho desses grupos eram determinados por fatores econômicos e pela prática de uma agricultura de coivara, o que exigia a cooperação de várias famílias, ao mesmo tempo que impedia a concentração de muita gente. As roças, portanto, eram sempre situadas perto da aldeia. O ciclo rotativo na agricultura provocava a mudança das aldeias a cada 5 anos, aproximadamente. A aldeia era também abandonada após a morte de um membro importante do grupo. Quando a aldeia se mudava, também costumava mudar sua composição, havendo rearranjos com membros de outras unidades.

Os Waiwai-Parukoto consideravam a residência matrilocal como padrão ideal, mas geralmente esta é observada somente durante o primeiro ano do casamento. Durante esse período, há uma forte dependência do homem em relação ao pai e aos irmãos de sua esposa. A questão da duração da matrilocalidade era inclusive, e ainda é atualmente, o principal ponto de discussões e dissenções. O casamento preferencial une primos cruzados e o sistema de descendência é bilateral, existindo porém, na época da pesquisa de Fock, uma tendência relativamente marcada para a descendência matrilinear, observada sobretudo no caso de casamentos intertribais. Assim, esse antropólogos cita, entre outros exemplos de casamentos intertribais, o caso de um indivíduo, filho de um homem Waiwai e de uma mulher Mawayana, que é considerado e também se considera como Mawayana (1963, 203). Isto permite duvidar do sistema de classificação utilizado hoje pela MICEB e pela FUNAI, para identificar os indivíduos da aldeia Mapuera, que seria uma aplicação de nossos hábitos de nominação, através do lado paterno (vide item "População").

A agricultura era dominada pelas mulheres e as atividades de caça e pesca realizadas pelos homens, fazendo com que a família nuclear se constituísse como a unidade econômica principal. Assim, uma aldeia consistia em um certo número de grupos domésticos ou famílias nucleares, denominadas *eta*, que se relacionavam mutuamente como *epeka* (grupos de irmãos), por laços de consangüinidade. A estrutura do grupo era, de fato, marcada pela comunidade de irmãos e irmãs *epeka*, cujos inter-relacionamentos dominavam a vida econômica da aldeia. Cada grupo local correspondia, por assim dizer, a uma família extensa bilateral.

O formato da aldeia era o reflexo dessa organização familiar: constava de apenas uma casa comunal, a maloca, *muímó*, de formato circular, dividida internamente em secções para cada família nuclear. Além dessa casa comunal, havia outras construções: a casa de trabalho e de hóspedes, *umana*, usada somente pelos homens e outros abrigos para os trabalhos da mandioca, usados pelas mulheres. A casa pertencia ao chefe da aldeia que possuía tam-

bém a roça comunitária. O trabalho de preparação da roça era coletivo, seguindo-se uma divisão em lotes familiares onde cada família plantava e adquiria direitos sobre a colheita. O chefe tinha lotes maiores e redestribuía o produto das roças neles plantadas para a comunidade, em ocasiões festivas.

O chefe de aldeia *yayaritomo* era também chamado "pai", isto é, *apa*. Qualquer Waiwai poderia tornar-se chefe se conseguisse juntar alguns homens que limpassem uma clareira e construíssem uma casa comunal. A qualificação "natural" do líder era ter autoridade e um grupo grande de parentes *epeka*; no entanto, na chefia Waiwai também intervinha a sucessão, sendo que o filho de um chefe possuía vantagem natural dentro de uma aldeia do pai para se tornar chefe. Nunca houve entre os Waiwai-Parukoto chefe tribal nem chefe de várias aldeias. Mas entre os Waiwai da Guiana, na década de 50, emergiu um líder de maior prestígio, Miywa, que depois passou essa função para Ewka, atual líder dos índios do Mapuera. Os pajés, *yaskomo*, tinham influência relativa nas decisões do grupo, combinando às vezes a função de xamã com as de chefe da aldeia (Fock: 1963, 185-243).

Com a concentração dos índios na missão de Kanashen, na Guiana e, posteriormente, no Mapuera e Cassauá, e com a política agressiva dos missionários no sentido de transformar aspectos que consideravam negativos no comportamento dos índios, ocorreram mudanças no sistema social, sintetizadas a seguir em alguns pontos principais:

— O abandono da casa comunal por habitações familiares, destruindo a unidade do grupo local e descaracterizando a liderança;

— a substituição do sistema tradicional de chefia (hereditário, com chefes por aldeia e um chefe maior), por uma liderança convertida, "crente". Atualmente no *Mapuera* é destacada a liderança de Ewka, convertido pela missão lá na Guiana e, hoje, empreendedor de outras conversões (ver item "Histórico do Contato"). O sistema se completa com outros líderes indígenas pastores, formando um "conselho" de 12 membros, que se reúne aos domingos (Almeida: 1981a). Entre os *kamunimune* (pastores) do Mapuera estão os seguintes índios: Forochá, Meuchá, Xirifá, Uarkó, Kuriumé, Matiquí, Kurinau e Ratari. Esse grupo sanciona as normas de conduta, aplicando castigos aos infratores desde a limpeza da aldeia, até a suspensão das atividades de caça e pesca coletivas (Costa: 1981).

No *Cassauá*, a chefia atualmente é exercida pelos pastores indígenas Pedro (Uraka) e Candinho (Kayuiri), formados pelo SIL há mais de 15 anos. A partir de 1975, o chefe do PI Cassauá criou um conselho de 10 homens, aproximadamente, que se reúne também uma vez por semana para discutir e resolver problemas da comunidade (Almeida: 1981).

— os trabalhos remunerados individualmente e a dispersão dos grupos de parentes na aglomeração, diminuem o trabalho coletivo;

— a introdução de novas técnicas e instrumentos (machados de ferro, motores de popa, etc.) que permitem abrir roçados maiores e mais distantes da aldeia, compensando assim a concentração permanente.

No mesmo sentido, o uso de armas de fogo, de linhas de náilon e anzóis metálicos, teria tornado mais eficientes as atividades de caça e pesca, compensando o esgotamento das áreas faunísticas;

— proibição do uso de tabaco, de bebidas fermentadas do tipo *caxiri*, daí o abandono de rituais e danças tradicionais nos quais eram servidas tais bebidas;

— o combate aos pajés, desacreditando seus poderes e a relação que mantinham com espíritos animais;

— a conversão religiosa batista e o ensinamento da Bíblia substituindo a transmissão dos conhecimentos e da mitologia tradicional; os cultos e sacramentos cristãos substituindo os ritos tradicionais.

O sistema ideológico tradicional dos Hixkaryana foi modificado pela influência do SIL, cuja atuação não se limitou ao proselitismo religioso, mas também na modificação de muitos comportamentos dos índios (casamentos, infanticídio, nominação) e de práticas tradicionais como o xamanismo.

Hoje, os habitantes da aldeia Cassauá são, em grande parte, batistas. Além dos líderes-pastores, há outros cinco pastores na aldeia: Manoel, José Moreira, Manduquinha, Jurandir e Tarcísio, que também fazem parte do "conselho". Eles orientam e dirigem o culto aos domingos (das 7 às 12 horas) e às quarta-feiras. Além disto, os índios sempre rezam antes das refeições (Almeida: 1981a).

Não há mais pajé atuante na área; entretanto, continuam vivas certas tradições ligadas ao xamanismo, que se manifestam sob a forma de acusações de feitiçarias, quase sempre atribuídas aos Waiwai do Mapuera, sobre os quais os Hixkaryana têm toda uma série de queixas (Almeida: 1981).

A convivência dos dois sistemas religiosos está delimitada, na aldeia, pelas duas casas de reunião: a igreja, por um lado, e a casa de festas do tipo tradicional, por outro.

— a proibição da poligamia, do infanticídio no caso de nascimento de gêmeos, e a luta contra o "divórcio" e contra práticas e proibições alimentares e sexuais. Disso decorreu um forte aumento demográfico, que tem dificultado a vida das mulheres, impedindo viagens longas, etc.

O que restou do sistema social antigo, como traço organizatório marcante, ao mesmo tempo polêmico, foi a residência uxorilocal, resultando na prestação de serviços do genro para o sogro e determinando a cooperação entre certas famílias nas atividades de subsistência.

Entre os Hixkaryana, o genro tem obrigação de prestar determinados serviços aos parentes da esposa, durante alguns anos. Nos casamentos intertribais — por exemplo,

entre Hixkaryana e Kaxuyana — as diferenças nos padrões de residência têm criado alguns problemas. Enquanto a descendência entre os Hixkaryana é traçada pela linha paterna e a residência é matrilocal, ocorre o inverso entre os Kaxuyana. Por isso, os Kaxuyana casados com mulheres Hixkaryana às vezes se recusaram a morar junto aos parentes da esposa, sendo então a união desfeita (Almeida: 1981a).

Os casamentos, atualmente monogâmicos e bastante estáveis, correspondem à união de primos cruzados. Em média, as mulheres casam com 16 anos e os homens com 17. As crianças recebem um nome indígena, escolhido durante o primeiro ano de vida, e logo ao nascer recebem também um nome brasileiro, escolhido pelo chefe do PI, que assim as registra no livro do Posto. As crianças nascidas de casamentos intertribais, pelo menos em Cassauá, são considerados do mesmo grupo de origem do pai.

As informações obtidas sobre o uso da terra e a importância das diferentes atividades de *subsistência* na vida dos Waiwai são confusas. Os relatórios da MICEB para o Mapuera são muito pobres em dados quantitativos, enquanto o relatório de eleição de área da FUNAI (Almeida: 1981a e b), que fornece informações às vezes muito detalhadas, não inclui a descrição da organização do trabalho, destino dos produtos etc.

As roças dos índios no Mapuera se dividem em dois tipos: as roças "internas", em número de 14, num total de 10 ha, situadas perto da aldeia, em distâncias que variam de 500 metros a 3 horas de marcha da aldeia. Todas são roças dos Waiwai propriamente ditos. Outras roças mais distantes, em número de 16, e com extensão que varia de 1,5 ha a 12 ha, pertencem a famílias Waiwai mas também e sobretudo às famílias Xereu, Hixkaryana, Tiriyó e Katuena. Nessas roças "externas" existem casas de 3 a 12 pessoas por roça, onde supõe-se, os índios residam durante o período de trabalhos agrícolas (Almeida: 1981b, 16-21).

As roças são preparadas (derrubada, queima e limpa) de agosto a dezembro, com o plantio sendo feito em janeiro. Segundo o relatório da MICEB, o trabalho agrícola é feito de forma comunitária: "todos cooperam nas roças de todos". Informa também que trabalham nas roças somente de 2ª a 5ª feira, enquanto as 6ª feiras e sábados são dias de caça e aos domingos dias de descanso (MICEB: 1980).

As principais espécies plantadas pelos índios do Mapuera são: mandioca, cana, batata, cará, abóbora, abacaxi, mamão, jerimum, além de plantas não tradicionais, como abacate e melancia. As plantas mais importantes — base da alimentação — e que existem em todas as roças são a mandioca, a banana, a cana e a batata (Almeida: 1981b).

As áreas de caça situam-se, conforme o mapa da FUNAI, nas zonas de interflúvio, isto é, nas cabeceiras dos afluentes de ambas as margens do Mapuera. Os principais produtos da caça são: veado, anta, porco do mato, macacos (guariba, prego e, sobretudo, coatá), mutum, jacamim, cotia, paca, tatu, jaboti, tucano, etc. Os Waiwai-Parukoto caçam com espingardas mas têm, ultimamente, voltado a usar arcos e flechas, pois falta munição na aldeia. (Almeida: 1981a e mapa).

As áreas de pesca, segundo o mesmo mapa, situam-se ao longo do Mapuera, abaixo e acima da aldeia, até a cachoeira Bateria. Os peixes mais comuns são: trairão, surubim, pacu, piranha, etc.

A pesca é sobretudo favorável durante a seca, sendo sempre farta nas áreas encachoeiradas do rio, como na cachoeira Uini (Almeida: 1981a e mapa).

Todas as famílias têm seu galinheiro, onde ficam as galinhas durante a noite, sendo soltas de dia.

A coleta traz importante complemento na alimentação, com frutas de palmeiras (buriti, açaí, patauá) e, principalmente, castanha do pará. Somente uma parte da castanha coletada — não especificada em nenhum dos documentos consultados — é comercializada pelos próprios índios no baixo Mapuera (Cachoeira Porteira).

Finalmente, a produção de artesanato tem aumentado muito esses anos, principalmente em determinadas época, quando os índios necessitam de dinheiro para a compra de munição, pano e outras mercadorias. As mulheres fazem cerâmica, raladores e tangas de sementes; os homens fazem cestos, tambores, arcos e flechas, adornos de plumária, etc. Este artesanato ainda se mantém, respeitando padrões tradicionais no acabamento e nos motivos decorativos, apesar da tendência para miniaturização. Não comercializam artesanato com a missão, impedida pela FUNAI de fazer estas transações. Resta, portanto, vendê-lo nas cidades do baixo Trombetas, onde são geralmente mal pagos, ou a funcionários da FUNAI quando aparecem na área. O sistema da ARTÍNDIA/FUNAI recolhe artesanato através de aviões da FAB ou da própria FUNAI, bimensalmente.

Finalmente, os índios obtêm dinheiro ou mercadorias trabalhando para a MICEB. São serviços remunerados esporádicos, conforme suas necessidades, do tipo capinar o quintal, carregar água, construir casas, etc. (MICEB: 1980).

De modo geral, o que se pode constatar através dos relatórios é que a situação na aldeia Mapuera é insatisfatória do ponto de vista da subsistência; os índios, de fato, estão tentando mudar para outras áreas, fundando novas aldeias, onde teriam caça e pesca mais fartas e melhores terras para roças; ao mesmo tempo, dependem da missão (que é centralizadora) para receberem atendimento sanitário e poder comprar gêneros necessários a sua vida diária: munição, panos, sal, redes, sabão, etc.

A *subsistência* dos índios da aldeia Cassauá se baseia essencialmente nas atividades tradicionais de horticultura, caça e pesca. À maneira dos Kaxuyana da aldeia Porteira, os Hixkaryana de Cassauá também coletam castanha, atividade em desenvolvimento na área.

As roças de Cassauá são de formato redondo, com tama-

nhos muito variáveis. Correspondem à famílias extensas, e os trabalhos de preparação do tereno (derrubada, queima e limpa) são realizados coletivamente, de agosto a dezembro. O terreno é então dividido entre as famílias nucleares, as mulheres se responsabilizando pelo plantio e a colheita dos produtos. Os principais produtos agrícolas são: mandioca, cana, banana, batata doce, jerimum, melancia. Plantam também milho, arroz e outras plantas introduzidas pelo SIL.

Além das roças situadas perto da aldeia, há uma série de outras — dez, aproximadamente — em locais mais distantes, onde há casas para abrigar as famílias durante os trabalhos agrícolas. A tendência atual é a de abrir roças cada vez mais longe da aldeia, pois vários roçados próximos foram destruídos pelas saúvas, praga muito comum na área.

Os homens caçam com espingarda os seguintes animais: porco do mato, anta, veado, macaco, coatá, paca, mutum, jacamim, tucano, etc.). Os habitantes de Cassauá têm atualmente sua zona de caça em ambas as margens do Nhamundá, rio acima, até o igarapé Barro Branco. Expedições de vários dias, são realizadas esporadicamente até a região do rio Jatapu.

A zona de pesca, atualmente, inclui o Nhamundá, rio acima, e o igarapé Macauari (Riozinho), abaixo da aldeia. Os homens fazem expedições em canoa, enquanto as mulheres pescam perto da aldeia, à beira do rio. A coleta fornece suplementação na dieta alimentar, com frutas de palmeiras: buriti, bacaba, açaí e patauá; fornece também matérias-primas para a confecção de artesanato (sementes, resinas, etc.). A atividade em maior desenvolvimento na área indígena, no entanto, é a coleta da castanha, efetuada de fevereiro a abril, quando os habitantes de Cassauá se dispersam entre os vários pontos de castanha da área, sobretudo nos igarapés afluentes do Nhamundá, até as cabeceiras do igarapé Anivota. Não se têm informações sobre as formas de comercialização da castanha, mas se sabe que os índios possuem uma lancha com motor de centro (25 hp), comprada com o resultado da venda direta do produto em Faro.

A produção de artesanato, finalmente, constitui outra importante fonte de renda para os Hixkaryana e sua produção é totalmente orientada para o mercado, principalmente através da ARTÍNDIA. Constitui-se de objetos tradicionais em desuso, como tubos para os cabelos *Yuwa*, pentes, armas, tangas femininas de sementes da fruta *Karakru*, etc. Fazem parte também cintos e colares de miçangas, muito usados até hoje, com desenhos aprendidos por alguns índios nas missões de Suriname.

As atividades destinadas à comercialização — castanha e artesanato — compensam de certa forma os problemas do tipo de subsistência tradicional: concentrados há quase vinte anos num mesmo local, as áreas para agricultura, caça e pesca estão começando a se esgotar. Por isto estão aumentando a criação de animais, introduzidos na época do SIL, como patos, carneiros, galinhas, etc.

Sobre o modo de vida dos grupos "isolados" Karafawyana, a recente expedição da FUNAI já mencionada anteriormente encontrou apenas aldeias abandonadas. As malocas têm forma cônica, com cume de até 15 metros de altura, cobertas de palha de ubim e com o mastro central constituído por uma árvore viva, deixando a copa exposta (Costa: 1982b). Ao lado de algumas dessas grandes malocas foram encontradas 2 ou 3 menores, conservando o mesmo estilo de construção.

Embora as aldeias encontradas já tivessem sido abandonadas, pelos cálculos dos membros da expedição, há mais de um ano e meio, os roçados encontrados entre elas estavam intactos, sugerindo abandono forçado e repentino (Costa: 1982b).

A agricultura básica encontrada constitui-se de: mandioca, macaxeira, cará, banana, pupunha, mamão, cana-de-açúcar, algodão e curuá, além de plantas destinadas à confecção de artefatos e pinturas, como a flecheira, urucú e genipapo. Costa expressou sua estranheza pela extensão dos roçados encontrados, uma vez que os Karafawyana não se utilizam de instrumentos de metal (1982b).

Há coletas de castanha, bacaba, patauá, açaí, buriti e outras. No interior das malocas a expedição da FUNAI encontrou freqüentemente ossos de cabeça de anta, caititú, queixada, macaco, cutia e paca, além de penas de arara, mutum, tucano, além de inúmeras panelas de barro de vários tamanhos, algumas sustentadas em tripés de barro sólido (Costa: 1982b).

Tutela e assistência

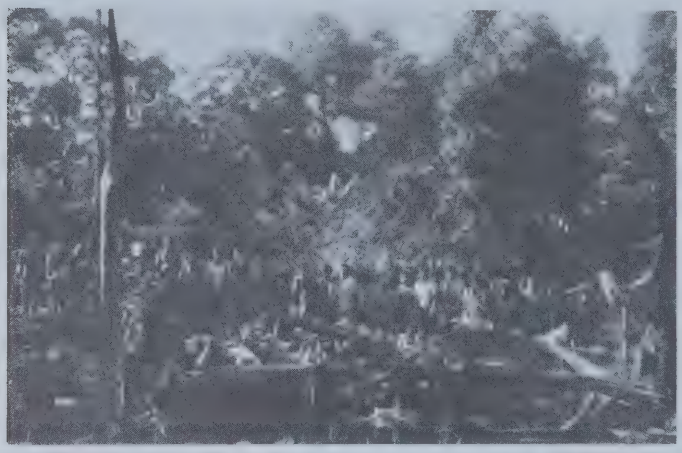
Missões evangélicas têm sido, nos últimos 20 anos, as agências de contato e assistência permanentes aos índios da Nhamundá/Mapuera: o SIL, no Nhamundá desde 58, a MICEB desde 76 no Mapuera (com missionários vindos da Guiana, onde estavam com os mesmos índios desde 56).

Não se tem informações a respeito da ação do antigo SPI na região, mas é certo que a presença da FUNAI tem sido bastante reduzida, ao longo dos anos 70. No Nhamundá, com a saída do SIL em 77, passou a funcionar regularmente a sede do PI, com uma estrutura mínima. No Mapuera, em 81, uma comissão de delimitação da FUNAI encontrou o PI abandonado.

No mais, a FUNAI tem mantido "frentes de atração" esporádicas e um PIA intermitente, em virtude da existência de vários *grupos isolados* na região.

Em outubro de 82, uma expedição composta por Índios Waiwai vindos de Roraima e outros tantos do Nhamundá, chefiada por um sertanista da 1ª DR, depois de percorrer parte dos vales do Jatapú/Trombetas em busca de Karafawyana isolados, recomendou à FUNAI: sobrevôo da região (das bacias do Trombetas/Nhamundá/Jatapú, entre

Equipe da expedição de atração dos índios isolados da região das cabeceiras dos rios Trombetas e Mapuera, numa aldeia abandonada dos índios Karafawyana (fotos Sebastião Amâncio da Costa, 1982).



O sertanista Sebastião Amâncio, chefe da expedição, ladeado pelo líder Wai-Wai Ewka e seu grupo, apresentando uma cerâmica Karafawyana (1982).

os meridianos 55° e 60°), instalação de Frentes de Atração — com base, prioritariamente, no lugar Porto Trombetas e no ponto onde a BR-210 corta Jatapú — e a reativação do PIA Jatapú, na foz do Jatapuzinho/Jatapú (Costa: 1982b).

Os investimentos recentes da FUNAI na região, que têm aumentado, estão sendo motivados, em parte, pelos recursos recebidos do Poloamazônia e Eletronorte. Está planejada, como parte de um vasto programa energético em todo o país, a construção de uma hidrelétrica na altura da Cachoeira Porteira, situada no médio Trombetas, próximo à foz do Mapuera, com efeitos sobre áreas supostamente habitadas por índios "isolados" e, sobretudo, na aldeia Mapuera, que seria inundada. De qualquer modo a região tem sido vasculhada por várias companhias de mineração, quase sempre autorizadas oficialmente provocando contatos indiscriminados com os índios, mesmo os isolados.

A seguir é apresentada uma caracterização sumária das agências de assistência e tutela atuais que operam com base nas duas aldeias de concentração indígena da região.

A presença dos *missionários do SIL no Nhamundá* (1958-1977) possibilitou a realização de uma pesquisa lingüística completa (ver item "Língua"), ao mesmo tempo que assistiam os índios nos serviços de saúde e mantinham uma escola de alfabetização na língua Hixkaryana.

A finalidade última da ação do SIL era a conversão dos índios à religião cristã e, passada a fase de implantação da missão na área, os missionários Desmond e Grace Derbyshire começaram intervir também nas atividades econômicas, ajudando ou se responsabilizando por transações com merciais (artesanato e castanha por panos, roupas, panelas, etc.). Em 1971, um outro casal do SIL instalou-se na aldeia — Peter e Linda Weissenburger —, responsabilizando-se por um plano de desenvolvimento agrícola e de criação; a partir de 1972, sob esta orientação, os índios começaram a plantar arroz, milho, feijão de praia, soja, capim jaraguá e amendoim. Plantaram frutas, como caju, abacate, laranja, tangerina, etc. E iniciaram também a criação de patos e, depois, de outros animais (SIL: 1958-77).

A FUNAI instalou o PI Nhamundá em 1971, inicialmente na aldeia dos Kaxuyana e, posteriormente no Cassauá, sob jurisdição da 1ª DR, de Manaus. Essa área se beneficiou eventualmente da assistência da 2ª DR (Belém) à qual estava ligado o PI Mapuera até o final de 1981.

O PI Nhamundá atende a aldeia dos Kaxuyana e a dos Hixkaryana. Suas instalações permanentes são as seguintes: uma casa de madeira coberta de zinco, construída recentemente, e uma enfermaria de alvenaria, também recente, bem equipada com instrumentos, remédios e com três camas.

Além disto, há uma pequena pista de pouso, de 400 metros, usada somente em casos de emergência, que foi construída pela FUNAI. Para o transporte de funcionários e índios (viajam sobretudo pelo rio) usam os dois barcos da FUNAI: um menor, com motor de popa para passar as

cachoeiras, e um barco de motor de centro, utilizado no trecho entre Porteira e Nhamundá.

No PI Nhamundá há dois funcionários permanentes: o chefe do posto, Raimundo Correia Nunes, que trabalha na área há 9 anos e o atendente de enfermagem, João Figueiredo.

A FUNAI não implantou projetos econômicos na área de Cassauá nem na aldeia Porteira. A intenção dos índios, no entanto, é obter recursos para ampliar a criação de porcos, iniciada há pouco.

Os *serviços de saúde em Cassauá* são prestados pela FUNAI. Faltam informações sobre o tipo de serviços efetuados e sobre as vacinações.

Segundo o relatório de eleição da área (Almeida: 1981a), "o estado de saúde geral dos Hixkaryana é bom, não havendo nenhum caso de subnutrição. As doenças mais incidentes são a verminose, gripe, disenteria, febres. Antigamente os casos de malária eram muito freqüentes nesta aldeia. Todo ano aparecem cerca de dois casos de leishmaniose".

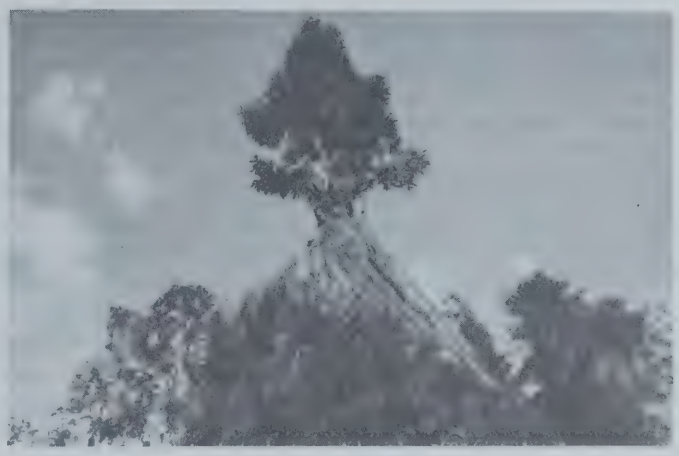
Não há *escola* no momento em Cassauá. A alfabetização na língua indígena foi desenvolvida pela equipe do SIL até 1973, e a alfabetização bilíngüe até 1979, quando saíram definitivamente da área. Com a saída dos missionários também terminou a escola. Sessenta por cento dos habitantes da aldeia são alfabetizados (Almeida: 1981a).

Com a instalação da FUNAI na área do Nhamundá, e a mudança do PI da aldeia Porteira para Cassauá e, finalmente, a saída do SIL, criou-se um desequilíbrio na assistência aos índios dessa área. No momento, somente os habitantes de Cassauá recebem assistência, enquanto os demais, nas habitações espalhadas e em Porteira, estão totalmente sem assistência.

A presença da *MICEB no Mapuera* foi iniciada em 1976, por missionários que vieram da Guiana (ver item "Histórico do Contato"). Na fase de instalação da missão, foram auxiliados pela FAB, cujo comando em Belém estava entregue ao Brigadeiro Camarão. Essa ajuda era extra-oficial e logo foi interrompida, com a troca de comando, uma vez que o sucessor Brigadeiro Protássio "tinha uma ligeira preferência religiosa", católica, além de não concordar com a presença de estrangeiros na área (Camarão: 1982, i.p.).

Os recursos da MICEB provêm da sede nos Estados Unidos e de doações de "amigos dos missionários no sul do país". Esta verba é destinada, segundo seus relatórios, à compra de material escolar, à compra de remédios e ao pagamento de serviços dos índios. Para os deslocamentos de pessoal e eventual retirada de doentes da área indígena, a missão conta, principalmente, com o apoio das Asas de Socorro, mas também da FAB e da FUNAI.

Em 1981, trabalhavam na área três missionárias: Irene Benson (norte-americana, professora), Vera Boodt (holandesa, enfermeira) e Maria da Graça (brasileira, estagiária).



Casa tradicional dos índios Karafawyana, construída em torno de uma árvore viva (foto Sebastião Amâncio da Costa, 1982).

Florence Riedle, que trabalhou dez anos entre os Waiwai de Roraima, passa longas temporadas na área.

A infra-estrutura da missão é simples, constando de uma residência (com sala, cozinha e dois quartos), uma casa para visitantes (com capacidade para acomodar 3 pessoas) e um depósito para material escolar e remédios. A missão também construiu uma pequena pista de pouso.

A atuação da missão se dá especialmente ao nível da educação escolar, com ênfase na educação religiosa, e no atendimento de saúde.

A escola foi instalada em janeiro de 77, embora alguns índios do Mapuera já tivessem experimentado esse tipo de educação na Guiana, patrocinado pela mesma missão.

O ensino é ministrado pela missionária-professora, com formação universitária, e mais onze auxiliares indígenas que já completaram a segunda série. Numa ampla construção de forma circular, ao estilo das habitações Waiwai tradicionais, nove turmas participam diariamente (das 8 às 12 horas) de aulas na língua materna e em português. Para a alfabetização em Waiwai o prazo considerado normal para o aprendizado é de dois anos e em português, apenas um. As crianças a partir de 5/6 anos já ingressam na escola e em 1982 havia 178 alunos (92 meninos e 86 meninas) na faixa etária entre 7 e 15 anos (MICEB: 1982).

Além da alfabetização propriamente dita (que era monolíngüe até 1979), o ensino inclui desdobramentos de leitura e escrita em Waiwai, português oral e escrito, aritmética, História do Brasil e Geografia.

O currículo e material escolar segue a linha do MEC e MOBRAL. São utilizados cartazes, com imagens e textos, que transmitem os valores do mundo dos brancos, em especial da família norte-americana (Costa: 1981). Em 81, quando estiveram no Mapuera funcionários da 1ª DR, foram vistos, por exemplo, três cartazes na sala de aula, que diziam: QUE BOM! KIÑWAÑHE TANÏ! O PRIMEIRO DIA DE AULA, ORTO CICIHYAXE, RIBOMO KOMO, PANATAMETOPO. Os outros dois continham passagens do

Velho Testamento traduzidas em Waiwai (idem, ibidem).

Segundo a própria missão, a freqüência às aulas é de 80% e as faltas se devem às doenças e, entre as crianças mais velhas, devido às atividades de caça, pesca e outros afazeres.

A nível da educação religiosa, a missão já conseguiu resultados eficazes, segundo seus relatórios. A quase totalidade dos cultos é dirigida por índios escolhidos pela comunidade. Com base no Novo Testamento, algumas partes já traduzidas para a língua indígena, a palavra de Deus é exposta por líderes religiosos saídos dos próprios Waiwai animada por cânticos, alguns em português. Ainda segundo a missão, os Waiwai já abandonaram, por conta própria (sic), seus rituais tradicionais, embora reconheça que conta com 200 "crentes" e que, mais de 400 não seguem os cultos (MICEB: 1980).

Os serviços de saúde no Mapuera, também estão, na prática, sob os cuidados da missão. Apesar da enfermeira e alguns atendentes indígenas treinados por ela, sempre faltam remédios e vacinas (Almeida: 1981a). As doenças mais comuns têm sido a malária, verminose, gripe e disenteria. A borrificação antimalária tem sido feita regularmente,

"A EXPANSÃO DA SOCIEDADE NACIONAL E OS WAI-WAI".

Com o subtítulo ao lado, o texto a seguir faz parte do relatório elaborado pelo sertanista da FUNAI (ligado à 1.ª DR) Sebastião Amâncio da Costa, quando esteve na aldeia Mapuera, em 1981, iniciando os trabalhos de assessoria à ELETRONORTE. Tratava-se de convencer os índios de aceitarem os trabalhos preliminares para a construção de uma hidroelétrica, na altura de Cachoeira Porteira.

"1. Abertura de 120 clareiras na área dos rios Trombetas/Cachorro/Mapuera, sendo que 34 localidades neste último. Esta etapa deverá iniciar a partir do dia 20 do mês corrente e seu término é previsto para o início do mês de outubro.

2. Instalação de uma base de apoio para transporte de combustível a fim de suprir os sucessivos deslocamentos de helicóptero em direção às clareiras.

A receptividade do grupo face à presença da sociedade nacional na área foi total. O momento escolhido para colocação do problema foi após o culto dominical, quanto as tarefas da semana são distribuídas. Embora o culto dominical possua caráter geral, a participação na reunião final é exclusivamente masculina, pois são os homens quem dirigem a vida do grupo. Foi exposto a construção de uma hidroelétrica em Cachoeira Porteira, prevista para daqui há dois anos, e detalhado o processo de abertura de clareira. A resposta de EWKÀ *foi* Kiruaní, *vocábulo sintético Carib cujo significado é* bom, belo, bonito, bem. *Inicialmente, tamanha receptividade se transformou em objeto de investigação mais profunda, realizada por meio do acompanhamento da circulação da informação, junto ao grupo como um todo, merecendo especial atenção a possibilidade de uma reação contrária durante este período. Como pudemos constatar que tal reação não adviria, posteriormente foi explicada a necessidade da instalação de uma base de apoio a ser construída no final da pista de pouso, já que este é o local ideal sob o ponto de vista da engenharia. Durante o transcurso desta segunda etapa, a mesma receptividade foi encontrada, sintetizada pelo vocábulo* KIRUANÍ. *Ficou combinado, por parte do engenheiro da EngeRio, presente no Posto nesta ocasião, e o chefe deste, o suprimento de bananas por parte do grupo indígena para Cachoeira Porteira, considerando-se as dificuldades de abastecimento inerentes a esta localidade. A princípio a forma de pagamento seria efetuada em bens de consumo primário, especialmente roupas; entretanto, não se chegou a um acerto definitivo sobre que tipos de bens de consumo seriam incluídos nesta relação de troca.*

Gostaríamos, portanto, de ressaltar o aspecto fundamental deste trabalho, motivo de nosso deslocamento ao campo, ou seja, a receptividade por parte do grupo indígena Wai-Wai face a presença da sociedade nacional, representada pela ELETRONORTE na área indígena do rio Mapuera. De acordo com uma abordagem êmica verifica-se que a receptividade Wai-Wai se justifica, na medida em que o intenso contato com os missionários, serviu de preparo a presença do homem branco especialmente por meio da difusão dos princípios básicos da crença protestante, como, por exemplo, a divulgação de que todos somos irmãos e iguais perante a Deus. *Por outro lado, a instalação de uma base de apoio quanto à atuação do helicóptero na área, representa uma perspectiva em potencial de apoio a aldeia quanto ao transporte aéreo, considerando-se as dificuldades inerentes a este.*

Dessa forma, o desempenho de nosso trabalho esteve diretamente associado à predisposição no grupo em aceitar a presença desta nova frente de expansão" (Costa: 1981, 3 e 4).

uma vez por ano. A água potável vem do rio, mas agora estão sendo construídos poços e há várias fossas na aldeia.

Os doentes são internados, seja na enfermaria da aldeia seja em Manaus. Os últimos casos de óbito (1981-82) foram causados pelas seguintes doenças: meningite (criança de 2 meses), câncer (mulher de 20 anos), tuberculose (adulto de 60 anos), picadas de escorpião (20 anos) e outros 3 casos de causas desconhecidas. A vacinação completa foi realizada pela FUNAI nos últimos dois anos, existindo fichas individuais com o chefe do PI (MICEB: 1980 e Benson: 1982).

A presença da *FUNAI no Mapuera* se dá através de um PI de mesmo nome, instalado em 1976 sob jurisdição da 2ª DR (Belém), mas de fato atendido mais pela 1ª DR (Manaus), de maneira bastante reduzida, à qual foi incorporado em 81. Até 1980, não havia funcionários da FUNAI na área. O antigo chefe de posto, Elomar, saiu da área em 1980, com uma grande quantidade de artesanato dos índios, para vender em Belém e nunca mais voltou. O atendente de enfermagem, Orlando de Albuquerque Chaves, saiu da área para participar do curso de chefes de posto em Brasília, e ficou muitos meses fora. Ligada a este PI houve recentemente uma expedição de atração dirigida por Sebastião Amâncio Costa, na busca dos Karafawyana.

Recentemente, a FUNAI tem dado maior atenção ao PI com vôos mais regulares, remessas de remédios, etc. Na época da eleição da área indígena, no início de 1981, o PI estava praticamente abandonado.

Faltam informações sobre a infra-estrutura da FUNAI nessa área, no entanto, segundo o delegado da FUNAI de Belém, houve alocação de verbas, em 1981, para reforma da sede e da enfermaria, no total de 1 milhão de cruzeiros.

Estava previsto para novembro de 1982 um projeto agrícola, a ser implantado com verbas e pessoal da FUNAI de Brasília, com a participação dos índios no trabalho braçal (Benson: 1982).

Finalmente, os próprios índios estavam planejando construir uma nova escola em setembro de 82 e muitos estavam fazendo poços de água.

A FAB está trabalhando na pista de pouso, para ampliá-la, desde agosto de 1981. Desta forma tem ajudado no transporte de mercadorias e de pessoas, da missão e da aldeia.

Situação atual das terras

A área ocupada pelo conjunto de povos indígenas do Nhamundá/Mapuera não está demarcada, embora tenha sido incluída em duas propostas recentes: uma delas, elaborada por uma equipe RADAM/FUNAI em 1980, e outra, por um grupo de trabalho da FUNAI, coordenado pela antropóloga Maria da Penha de Almeida e que esteve na área em 81.

As duas propostas visam a demarcação de uma área contínua, incluindo as áreas de ocupação dos índios das três aldeias: Mapuera, Cassauá e Kaxuyana da Porteira. A proposta de 81 acresce à primeira uma área de 50 mil hectares, chegando a um total de aproximadamente um milhão de hectares.

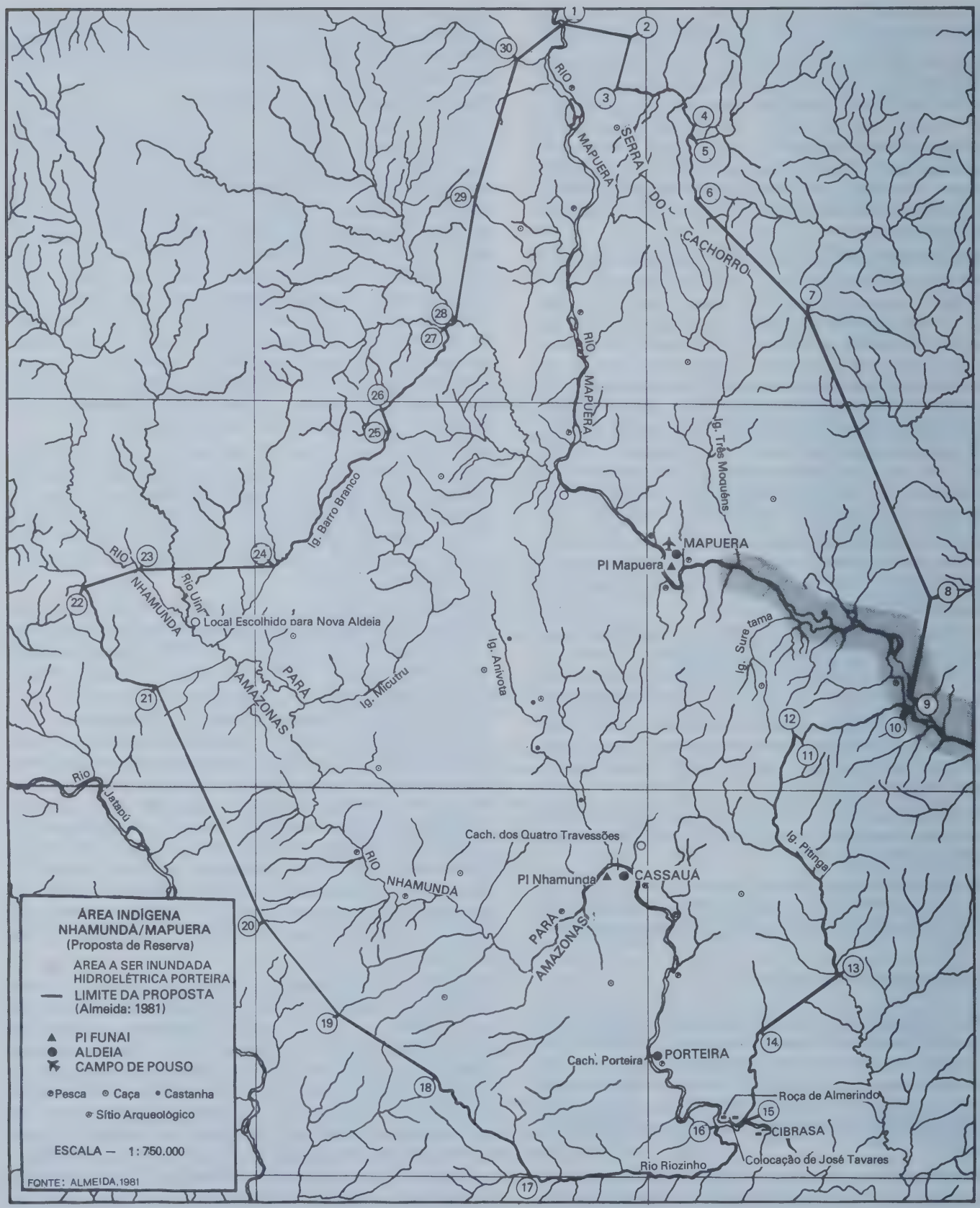
Nenhuma das propostas, entretanto, inclui as áreas ocupadas por grupos *isolados* nos formadores do Mapuera e do Trombetas, e no igarapé Baracuxi, de onde vieram os Karafawyana recém-incorporados à aldeia Mapuera. Também não inclui a área onde parte dos índios da aldeia Mapuera pretendem instalar uma nova aldeia, na foz do Baracuxi, devido às condições insatisfatórias de subsistência no local atual. Além disso, como se sabe, desde 1980, parte da área indígena e inclusive a atual aldeia Mapuera serão inundadas futuramente pela barragem da hidrelétrica da Cachoeira Porteira (no médio Trombetas), do Programa de Barragens da Eletronorte. A proposta de demarcação de Almeida não leva em consideração a perda de grande parte das terras indígenas e não reformulou os limites em função disso. A delimitação proposta perde, portanto, o sentido e deveria ser totalmente revista.

Além da ameaça futura da hidrelétrica, o território indígena do Nhamundá/Mapuera, tem sido violado freqüentemente por companhias mineradoras. Durante os anos 70, foram inúmeras as concessões de pesquisa na região (ver a respeito relação publicada no volume 9 da série "Levantamento de Recursos Naturais", Projeto RADAM-Brasil, Rio, 1975, pp. 82 a 84).

É o caso, por exemplo, no Mapuera, da DOCEGEO, que iniciou a prospecção de cassiterita num determinado ponto acima da aldeia, em dezembro de 1980, com autorização da 2ª DR (Ofício nº 505, citado por Almeida: 1981a).

Esse tipo de ameaça à integridade física, cultural e territorial dos índios da região tende a aumentar num futuro próximo, dada a ausência de medidas efetivas de proteção por parte da FUNAI, diante do avanço das mineradoras. Principalmente depois do recente anúncio das potencialidades da "Província Mineral do Mapuera", área com importantes jazidas de cassiterita formada pelo triângulo Caracaraí-Airão-Prainha. Embora tenha sido anunciado que a exploração começaria no município de Airão, estado do Amazonas, 13 empresas já haviam solicitado alvarás de pesquisa para as demais áreas da Província Mineral, em fevereiro de 82 (*O Estado de S. Paulo* de 18-02-82 e *Folha de S. Paulo* de 19-2-82).

Recentemente, por atos do Secretário-Geral do Conselho de Segurança Nacional, Gal. de Brigada Danilo Venturini, em 10-11-82 e 7-12-82, foram concedidas autorizações para: a "Mineração e Comércio Anauá Ltda. pesquisar Wolframita numa área de 10.000,00 ha, no Rio Mapuera, no Município de Oriximiná (PA) (Proc. CSN nº 0914/82); a Mineração e Comércio Anauá Ltda. pesquisar Columbita em duas áreas de 10.000,00 ha cada uma, no Rio Mapuera, no Município de Oriximiná (PA) (Proc. CSN nº 0915/82); a Jatapu Mineração Indústria e Comércio Ltda. pesquisar Tantalita em uma área de 10.000,00 ha, no Rio Mapuera, no


RIO MAPUERA
SERRA DO CACHORRO
RIO MAPUERA
Ig. Três Moquéns
MAPUERA
PI Mapuera
Ig. Barro Branco
RIO NHAMUNDA
Rio Uirit
Local Escolhido para Nova Aldeia
Ig. Micutru
Ig. Anivota
Ig. Sure tama
PARA
AMAZONAS
Rio Jatapú
Cach. dos Quatro Travessões
RIO NHAMUNDA
PI Nhamunda
CASSAUA
Ig. Pitinga
PARA
AMAZONAS
Cach. Porteira
PORTEIRA
Roça de Almerindo
CIBRASA
Rio Riozinho
Colocação de José Tavares
ÁREA INDÍGENA
NHAMUNDA/MAPUERA
(Proposta de Reserva)
AREA A SER INUNDADA
HIDROELÉTRICA PORTEIRA
LIMITE DA PROPOSTA
(Almeida: 1981)
PI FUNAI
ALDEIA
CAMPO DE POUSO
Pesca
Caça
Castanha
Sítio Arqueológico
ESCALA — 1:750.000
FONTE: ALMEIDA, 1981

Município de Oriximiná (PA) (Proc. CSN nº 0917/82); a Jatapu Mineração Indústria e Comércio Ltda. pesquisar Wolframita em 4 áreas de 10.000,00 ha cada uma, no Rio Mapuera, no Município de Oriximiná (PA) (Proc. CSN nº 0918/82); a Mineração e Comércio Anauá Ltda. pesquisar Wolframita em uma área de 10.000,00 ha, no Rio Mapuera, no Município de Oriximiná (PA) (Proc. CSN nº 0920/82); a Jatapu Mineração Indústria e Comércio Ltda. pesquisar Wolframita em uma área de 10.000,00 ha, no Rio Mapuera, no Município de Oriximiná (PA) (Proc. CSN nº 0921/82)" (*Diário Oficial* de 12-11-82); a "Mineração e Comércio Anauá Ltda. pesquisar Wolframita em uma área de 10.000,00 ha, no Rio Mapuera, no Município de Oriximiná (PA) (Proc. CSN nº 0947/82); a Mineração e Comércio Anauá Ltda. pesquisar Columbita em uma área de 9.300,00 ha, no Rio Mapuera, no Município de Oriximiná (PA) (Proc. CSN nº 0948/82)" (*Diário Oficial* de 13-12-82).

Na área recentemente percorrida pela expedição da FUNAI em busca dos Karafawyana "isolados", registrou-se a presença de duas mineradoras autorizadas pela FUNAI: a Companhia Industrial do Amazonas, no rio Mapuera, e a CPRM, nos rios Mapuera, Baracuxi, Itxawau, Jatapu, Cidade Velha e Carari (Costa: 1982b). Até pouco tempo, a Espeng Minérios Ltda. e a Progel também atuavam no Mapuera, oficialmente autorizadas pela FUNAI. Essa situação é especialmente grave, quando se sabe da existência de vários grupos de índios isolados, do reduzido conhecimento que a FUNAI tem da região e das evidências coletadas pela expedição de outubro, que configuram, por exemplo, um quadro de abandono forçado das aldeias e roças por parte de grupos Karafawyana (ver item "Histórico do Contato").

Há informações da presença de invasores (garimpeiros e castanheiros) na região da cachoeira Porteira, perto da aldeia Kaxuyana. No entanto, existe um projeto de extensão da área de exploração da Companhia de Calcário CIBRASA (que, no momento, atua abaixo do igarapé Ipitinga, fora da área indígena) para o alto Nhamundá.

FONTES DE INFORMAÇÃO

1. Documentos administrativos

Almeida, 1981a, 1981b
Costa, 1981, 1982a, 1982b
Diário Oficial da União, 12.11.1982
FUNAI/RADAM, 1980
Mapa Almeida, 1981
Mapa FUNAI/radam, 1980
MICEB, 1980
RADAM, 1975
SIL — Programa Hixkaryana, 1959-77

2. Coleções de artefatos (onde está, número, coletor, data e local)

Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, Maceió: artefatos Waiwai, 1880.

American Museum of Natural History, New York: (9 artefatos Waiwai e 140 Hixkaryana)

National Museum of Denmark, Copenhagen: (111 artefatos Waiwai e 35 Hixkaryana) Yde 1958, rios Mapuera e Nhamundá

3. Informações preliminares (ficha-padrão)

Benson, 1982

4. Jornais e divulgação

Folha de S. Paulo, 18.02.1982
O Estado de S. Paulo, 18.02.1982, 06.07.1982
Rev. Atualidade Indígena, 1978

5. Trabalhos etnológicos

Albrinck, 1931
Carvalho, 1964
Farabee, 1916, 1924
Faria, 1946
Fock, 1963
Frikel, 1958, 1970
Gillin, 1936, 1970
Guppy, 1958
Meggers, 1955, 1977
Nimuendajú, 1948, 1981
Polikrates, 1962
Roth, 1924, 1974
Yde, 1965

6. Trabalhos lingüísticos

Derbyshire, 1961, 1964, 1965, 1965-66 AMN, 1974 AMN, 1975 AMN, 1977 AMN
Farabee, 1924 (pag. 177-193)
Hawkins, 1952, 1962
Hawkins e Robert, 1953
Hurley, 1932
Mense, 1947

7. Viajantes

Aguiar, 1942 (1930-40)
Barrington Brown, 1876
Coudreau H., 1887, 1899 (1898)
Coudreau O., 1900, 1903a (1900-1901), 1903b (1901)
Schomburk, 1848 (1840-1844)
São Manços, 1903 (1728)

Glossário

Arumã — planta da família das **marantáceas** com que se fazem cestos e balaios.

Aviamento — adiantamento de mercadorias para ser compensado com o produto explorado pelos indígenas, seringalistas ou garimpeiros, como madeira, pelos ouro, borracha, etc.

Caititu — peça princpal do aparelho de ralar mandioca, feita de um cilindro rotativo, ao longo do qual se adaptam serrilhas metálicas.

Caxiri ou **caxixi** (termo regional) — bebida fermentada a base de mandioca.

Chibé — farinha de mandioca com água.

Coivara — processo de limpeza do terreno para a semeadura, através da queima de ramos e paus que são amontoados na roça.

Creoulo — língua natural, tendo como base o francês, usada nas Antilhas, Guiana Francesa e Amapá, com diferenças dialetais. Na área do Amapá, atualmente **Kheuol** é a designação lingüística que surgiu com o programa de educação na língua materna, implantado pelo CIMI entre os Galibi do Uaçá e Karipuna.

Descimento — eufemismo utilizado no período colonial, para designar a condução forçada do indígena do interior para o litoral, onde eram reduzidos à escravidão ou a sua transferência para os grandes aldeamentos missionários.

Encoivara — segunda queima de uma roça para limpá-la dos ramos e paus que ficaram após a primeira queima.

Endogamia — regra de casamento que obriga um indivíduo a escolher seu cônjuge dentro do mesmo grupo local de parentesco, de status, etc., ou qualquer outro grupo a que pertença (Ernest L. Schusky, **Manual para Análise de Parentesco**).

Exogamia — regra de casamento que obriga a pessoa a casar-se com uma outra fora do grupo (local, de parentesco, status, ou qualquer outra do gênero) (E. L. Schusky, **Manual para Análise de Parentesco**).

Jirau — estrado para guardar objetos diversos.

Mocambo — reduto de escravos fugidos na floresta.

Montaria — pequena canoa feita de um tronco escavado a fogo.

Patoá — auto-referência lingüística de vários povos da área, em relação à língua dos "civilizados", o francês ou o português.

Paxiuba — palmeira (Iriartea sp.) que apresenta parte de seu tronco como que inflada, formando uma barriga. O mesmo que "pona" no Peru. Com a parte mais externa de seu tronco se fazem tábuas toscas, com que se confeccionam as paredes e assoalhos das casas.

Roça de Maricagem — roça de plantas, cereais e árvores frutíferas, excluindo a mandioca, situada perto da aldeia.

Regatão — comerciante que desenvolve seus negócios nas margens dos rios amazônicos, sendo mais conhecido pela prática de ações irregulares que desenvolve junto aos indígenas ou a seringueiros que estão presos ao barracão.

Tacacá — mingau preparado com goma de tapioca, pedaços de carne ou peixe e temperado com molho de tucupi.

Teso — elevações ou ilhas de terra firme, cercadas de campos alagados, numa região de várzea.

Tucupi — molho preparado com o sumo da mandioca brava e pimenta.

Tuxáua — termo para designar o capitão ou líder de um grupo indígena, usado na área do Oiapoque/Uaçá.

Uxorilocal — sinônimo de matrilocal (norma que leva o casal a morar na casa dos pais da noiva ou nas suas proximidades) ressaltando porém que o casal mora com a linhagem da esposa (E. L. Schusky, **Manual para Análise de Parentesco**).

ABREU, P. C. de, Delegado da 2ª D. R. *Ofício n.º 716/80/2DR. ao Presidente da FUNAI*. s.l., 06 nov. 1980.

ADMITIDA suspensão das obras da Perimetral. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 27 jan. 1977.

A FUNAI vai transferir outros grupos indígenas. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 22 jul. 1981.

A FUNAI quer respeito ao índio na Perimetral. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 13 ago. 1973.

AGENTES Federais acusados no Amapá. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 maio 1977.

AGUIAR, Braz Dias de, Capitão de Mar e Guerra, Ch. da Comissão. Trabalhos da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites — Primeira Divisão — nas fronteiras da Venezuela e Guianas Britânica e Neerlandesa, de 1930 a 1940. IN: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA (10º:1940:Florianópolis, SC, Brasil). *Anais*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Geografia, 1942. v.2, p. 202-375, il. + mapa.

ALBRINCK, W. *Encyclopaedie der Karaiben*. Amsterdam, 1931. v. 27.

ALICINO, Rogério, Pe. *Clevelândia do Norte*. Rio de Janeiro, Bibl. Exército Ed., 1971. 134 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *O GEBAM, as empresas agropecuárias e a expansão camponesa*. Rio de Janeiro, 1981. 28 p. mimeo.

ALMEIDA, M. H. da Penha de. *Eleição e delimitação dos PIs NHAmundá e Mapuera (AM/PA)*. Brasília, DF, FUNAI, 1981a. n.p.

____ . *Mapa que acompanha o relatório de delimitação da área dos PIs Nhamundá e Mapuera*. Brasília, DF, FUNAI, 1981a.

____ . *Parecer n.º 89/81 — AGESP — 20 set. 1981*. Brasília, DF, FUNAI, 1981b. O parecer em questão complementa o relatório de delimitação da área dos PIs Nhamundá e Mapuera.

ANTONIO TIRIÓS. *Carta-denúncia*: Parque Indígena Tumucumaque. 01 jan. 1978. 1 p.

____ . *Carta-denúncia*: Parque Indígena de Tumucumaque. 01 jan. 1979. 1 p.

____ . *Carta-denúncia*: Parque Indígena de Tumucumaque. s.l., 03 jul. 1979. 1 p.

____ . *Parque Indígena de Tumucumaque* — reunião sobre projeto de garimpo. s.l., 01 jun. 1980. 2 p., mapa.

____ . *Carta ao Presidente da FUNAI*. s.l., 05 nov. 1981. 1 p.

ARNAUD Expedito. Os índios Galibi do Rio Oiapoque: tradição e mudança. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, n. 30, jan. 1966.

____ . O parentesco entre os índios Galibi do Oiapoque. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, n. 33, abr. 1968.

____ . Referência sobre o sistema de parentesco dos índios Palikur. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, (36):1-24, jul. 1968.

____ . Os índios Oyampik e Emerillon (Rio Oiapoque): referências sobre o passado e o presente. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém (47:1-30, fev. 1971.

____ . O protestantismo entre os índios Palikur do Rio Urucauá (Oiapoque, Brasil): notícia preliminar. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, *23*:99-102, fev. 1980.

AS jazidas de manganês estão ameaçadas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 07 jan. 1979.

ASSEMBLÉIA DOS CHEFES E REPRESENTANTES DOS POVOS INDÍGENAS DA REGIÃO DO OIAPOQUE, NO NORTE DO AMAPÁ (22-23 set. 1976: Kumarumã, Rio Uaçá) Anais. *Boletim do CIMI*, Brasília, DF (32):5-11, out. 1976.

ASSEMBLÉIA GERAL DAS COOPERATIVAS (13 jan. 1983:Aldeia Espírito Santo) *Relatório*. Aldeia Espírito Santo, 1983.

ASSEMBLÉIA Indígena: identidade do índio está no sangue. *Porantim*, São Paulo (26):10-1, jan./fev. 1981.

ASSEMBLÉIA INDIGENISTA DOS POVOS KARIPUNA, PALIKUR, GALIBI, MARWORNO (13 jan. 1983: Aldeia Espírito Santo) *Relatório*. Aldeia Espírito Santo, 1983. 3 p.

ASSIS, Eneida Corrêa de. *Escola indígena*: uma "frente ideológica"? Brasília, DF, UNB, 1981. 192 p.

____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Galibi de Kumarumã. s.l. 1982.

____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Karipuna de Espírito Santo. s.l., 1982.

____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Karipuna do Manga. s.l., 1982.

____ & SANTOS, Antonio Maria de Souza. *Relatório de atividades na região do Uaçá*. Macapá, Museu Territorial Angelo Moreira da Costa Lima, abr.1974. 30p.

ASSOCIATION DES AMÉRINDIENS DE GUYANE FRANÇAISE. *Reivindicações e estatuto*. Kourou, 1982. 14p.

ATLAS do Amapá. Rio de Janeiro, IRDA-IBGE, 1966. 40p., il.

ATRAÇÃO pode ser difícil na Perimetral Norte. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 28 fev. 1973.

ATUALIDADE INDÍGENA. Brasília, DF, FUNAI, n. 22, 1982, il. número especial. O número em questão trata da comunidade indígena Waiana-Aparai.

ANVILLE, d'. Carte de la Guyane Française 1729. IN: *Atlas Rio Branco*. B/GE n. 19.

AZEVEDO, Carlos Amaury Mota, Delegado da 2ª D.R. *Ofício ao Governador do Território Federal do Amapá*. Belém, 13 jun. 1979. 7p.

____ . *Relatório de viagem à região do Oiapoque para inspeção dos PI Kumarumã, Palikur, Galibi, Uaçá e Manga — 22/27 jan. 1979*. Belém, 19 fev. 1979.

BAENA, Manoel. *Informações sobre as comarcas da Prov. do Pará*. Belém, Typ. F. da Costa Jr., 1883, 67 p.

BAGOT, Thèodore de. Notice sur un voyage dans l'intérieur de la Guyane. *Bulletin de la Société de Géographie*, Paris, *15*:160-5, 1841.

BARCELOS, Caco. A fronteira amanhece: com muitas terras e grandes reservas de mangangês e camarão, o Amapá convoca colonos e faz planos para tornar-se Estado. *Veja*, São Paulo (707):50-3, mar. 1982.

contenant description des Grotes de la Guiane de l'Isle de Cayenne, le commerce de cette colonie ... Paris, Chez Piget, 1743. in 8º. il.

BAUVE, Adam de & FERRE, Pierre. Voyage dans l'intérieur de la Guyane. *Bulletin de la Société de Géographie*, Paris (126):201-27, 265-83, oct. 1833, 2 ème série, p. 105-17, 165-78, 1834.

BEAUDET, Jean Michel. *Prémière approche de la musique waiãpi*. Cayenne, ORSTON, 45 p., mimeo.

BENSON, Irene. *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes à aldeia do Mapuera. s.l., 1982.

BETENDORF, João Felipe, Pe. Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. *Revista do Instituto Histórico e Geográphico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, *72*(1):1-697, 1909.

BIET, Antoine. *Voyage de la France Equinoxiale en l'Isle de Cayenne... avec un dictionnaire de la langue du mêmme pays*. Paris, F. Cleuzier, 1664. 430 p.

BOUTLE, P. & BOUTLE, W. *Formulário vocabulário padrão*: rio Oiapoque-Amapá. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1963.

____ . *Formulário vocabulário padrão*: rio Urucaua e grupo na Guiana Francesa. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1963.

BRASIL. Justiça dos Territórios. 1ª Circunscrição, Macapá. *Processo cível nº 8.530/77*: Ação de reintegração de posse requerida pela FUNAI contra Eulina Silva Moreira na área Waiãpi.

____ . *Processo cível nº 16.860/80*: Ação de reintegração de posse requerida pela FUNAI contra João Batista de Oliveira Costa na área Waiãpi.

BRASIL. Leis, decretos, etc. Concessão de autorização para empresas de mineração na área Nhamundá-Mapuera. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 12 nov. e 13 dez. 1982.

____ . Decreto nº 63.369 que delimita o Parque Indígena de Tumucumaque de 16 out. 1968. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 16 out. 1968. p. 9.066.

____ . Decreto nº 74.172 sobre a interdição de áreas Waiãpi de 10 jun. 1974. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, *57*(110):6.632, 11 jun. 1974.

____ . Decreto nº 87.845 que homologa a demarcação da área indígena Galibi, município de Oiapoque, Território Federal do Amapá de 22 nov. 1982. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 24 nov. 1982.

____ . Portaria 1.369/E/82: Memorial descritivo de demarcação da indígena Galibi, município de Oiapoque, TFA. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 16 set. 1982. p. 17.433.

BRASIL. Ministério das Minas e Energia. Departamento Nacional de Produção Mineral. *Geologia da região do sudoeste do Amapá e norte do Pará, projeto sudoeste do Amapá*. Brasília, DF, 1979. 125 p., il., mapas.

____ . *Geologia da região do sudoeste do Amapá e norte* (*CPRM*). Brasília, DF, DNPM, 1979. 124 p., il., mapas.

BRASIL. Ministério das Minas e Energia. Departamento Nacional de Produção Mineral. Projeto Radam. *Folha NA./NB.22 Macapá*: geologia, geomorfologia, solos, vegetação, uso potencial da terra. Rio de Janeiro, DNPM, 1974. p. irreg., il. (Levantamento de Recursos Naturais; 6).

__ . *Folha NA.21 Tumucumaque e parte da folha NB.21*. Rio de Janeiro, DNPM, 1975. 370 p., il. (Levantamento de Recursos Naturais; 9).

Anexo: "Análise estatística de dados" (vegetação). 146 p.

BRASIL. Ministério do Interior. FUNAI. *Plano de ação conjunta Eletronorte/FUNAI*:estudos preliminares. Brasília, DF, 1981. 21 p. Anexos: "Cronograma de estudos"; "Mapa da área indígena inundada"; "Usina Cach. Porteira".

____ . *Termo de convênio FUNAI/Sociedade dos Padres Missionários Franciscanos da Prelazia de Óbidos — Missão Tirio* — of. 866/82). Brasília, DF, 29 jul. 1982.

BRASIL. Ministério do Interior. FUNAI. Equipe Volante Saúde. *População dos PI da FUNAI em abril de 1982*. Belém, s.d. 1.p.

BRASIL. Ministério do Interior. FUNAI & MINISTÉRIO DAS MINAS E ENERGIA. Departamento Nacional de Produção Mineral. Projeto RADAM. *Eleição da área indígena Nhamundá/Mapuera* — Equipe 1 — FUNAI/BSB/2.989/80. s.l., 1980.

____ . *Mapa da área indígena do Nhamundá/Mapuera*. Brasília, DF, FUNAI, 1980.

BRASIL procura afastar Suriname de influência cubana. *Jornal do Brasil*, 19 abr. 1983.

BROOKS, Edwin, et al. *Tribes of the amazon basin in Brazil-1972*: report for the aborigenes protection society. London, Ch. Knight, 201 p., il., mapas.

BROWN, C. Barrington. *Camp and canoe life in British Guiana*. London, 1876.

BRUÉ. Précis de la relation encore inédite d'un voyage chez les Oyampi à la source de la rivière Oyapock par Monsieur Bodin. *Bulletin de la Société de Géographie — 1ére. serie*. Paris (4): 50-61, 1825).

BRUSQUE, F. C. de Araújo, Presidente da Província do Pará. *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa da Província do Pará na segunda sessão da XIII Legislatura em 1.º de novembro de 1863*. Belém, Typ. Frederico Carlos Rhossard, 1865.

____ . *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa da Província do Pará na primeira sessão da XIII Legislatura em 1.º de setembro de 1862*. Belém, Typ. Frederico Carlos Rhossard, 1862.

CAMPBELL, Alan. *Relatório à FUNAI*. s.l., 19 fev. 1975. 13 p.

____ . *Some suggestions towards an effective programme of control and protection of the Oyampi reserve — Amapá*. s.l., s.ed., 1976. 14 p., mimeo. a

____ . *Oyampi project*. Oxford, Oxford Univ., 1976. 66 p., mimeo., mapa. b

____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Wayãpi do Rio Nipuku (1976). s.l., 1979.

____ . *Themes for translating — an account of the Wayãpi indians of Amapá northern Brazil*. s.l., s.ed., 1982. 364 p., il., mapa.

CARTA dos Tuxáuas de todas as tribos do Uaçá (Galibi, Karipuna, Palikur) e membros do Conselho ao Presidente da FUNAI, General Ismarth de Araújo Oliveira. Kumarumã, 23 set. 1976.

CARVALHO, João Evangelista de. *Relatório do P.I.A. Amapari à 2.ª D.R./FUNAI*. s.l., 22 jul. 1981. 3 p.

____ . *Relatório do P.I.A. Amapari à 2.ª D.R./FUNAI*. s.l., 01 fev. 1982. 5 p.

____ . *Relatório do P.I.A. Amapari à 2.ª D.R./FUNAI*. s.l., 04 fev. 1983. 3 p.

CARVALHO, José Cândido de Mello. *Notas de viagem ao rio Paru de Leste*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1955. 82 p., il. (Publicações avulsas; 14).
CARVALHO, Wilson de. *Flashes da Amazônia*. São Paulo, 1964.
CAVALHEIRO, Américo. Carabinas dos Tiriós vigiam o Tumucumaque. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 15 nov. 1968.
CIMI NACIONAL. *Relatório*: denuncia a BR-156, os índios e governo — FUNAI e... as más influências. Brasília, DF, 12 out. 1980. 5 p.
COGNAT, André. *Relatório apresentado ao sr. Inspetor do SPI*. Belém, 1963. Inédito.
____ . *J'ai choisi d'être indien*. Paris, Flammarion, 1967. 245 p., il.
____ . *Antecume ou une autre vie*. Paris, R. Laffont, 1977. 340 p., il.
COLLINS, I. V. *Formulário vocabulário padrão*: Dialeto Galibi-Kaliña, rio Oiapoque. Rio de Janeiro, Museu Nacional, s.d.
____ . Formulário vocabulário padrão: rios Urucauá e Oiapoque. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1963.
CONVÊNIO levará ensino aos índios do Oiapoque. *Folha da Tarde*, São Paulo, 29 dez. 1981.
CORTEZ, Roberto. Diálogo cerimonial e diálogo mitológico entre os tiriyó. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, n. 61, nov. 1975.
____ . *O Diaconato indígena, articulação étnica no recôncavo do Tumucumaque brasileiro*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1977.
COSTA, Sebastião Amâncio. *Relatório: trabalho de assessoramento FUNAI/ELETRONORTE na área Nhamundá-Mapuera (23/07/81-16/08/81)*. Brasília, DF, FUNAI, 1981. 20 p.
____ . *Relatório em atenção à comunicação de serviço n.º 041/1.º D.R. de 15/02/82*. Manaus, 28 fev. 1982a. 11 p.
____ . *Relatório em atenção à comunicação de serviço n.º 184/1.º D.R. de 20/09/82*. Manaus, 19 nov. 1982b. 10 p.
COTIA, Alceu; SANTOS, S. P. dos (RADAM-Brasil); LOPES, Saul Carvalho Lopes, Major (FUNAI). *Grupo de trabalho com memorial descrito da área e relatório sobre a reserva indígena do Uaçá*. Brasília, DF, FUNAI/RADAM, 1977. 30 p.
COUDREAU, Henry. *La France Equinoxiale*. 2. ed. Paris, Challamel Ainé, 1886-7. 2 v.
Conteúdo: v. 1. Études sur les Guyanes et l'Amazonie; v. 2. Voyages à Travers les Guyanes et l'Amazonie.
____ . *Chez nos indiens*: quatre années dans la Guyane Française (1887-91). Paris, Liv. Hachette, 1893. 614 p., il.
____ . *Vocabulaires mèthodiques des langues Ouyana, Aparai, Oyampi et Emerillon*. Paris, 1892. (Bibliothèque Linguistique Americaine; 15).
____ . *Voyage au Yamunda (21 janvier 1899 — 27 juin 1899)*. Paris, A. Lahure, 1899. 161 p., il. + anexo com mapas desenhados pelo autor.
COUDREAU, Olga. *Voyage au Trombetas (7 août 1899 — 25 novembre 1899)*. Paris, A. Lahure, 1900. 148 p., il.
____ . *Voyage au Cuminá (20-4-1900 au 7-9-1500)*. Paris, Hachette, 1901. 190 p. ____ . *Voyage à la Mapuera (21-4-1901 au 24-12-1901)*. Paris, Hachette, 1903. 166 p.
____ . *Voyage au rio Curua (20 novembre 1900 — 7 mars 1901)*. paris, A. Lahure, 1903. 114 p., il.
CREVAUX, Jules Nicolas. *Voyages dans L'Amérique du Sud*. Paris, Liv. Hachette, 1883. 635 p., il., in-fólio.
CRULS, Gastão. *A Amazônia que eu Vi:* Óbidos-Tumucumaque. Rio de Janeiro, Liv. J. Olympio Ed., 1938. il.
CRUZ, Cícero da. *Relatório n.º 02/78 do chefe do P.I. Palikur ao Delegado Regional FUNAI*. 06 maio 1978. 13 p.
CRUZ, Ernesto. *História do Pará*. Belém, Governo do Estado do Pará, 1973. 2 v.
CUNHA, A. J. da & GENSCHOW, F. *Amapá, um estudo para colonização*. Rio de Janeiro, D.E.P., 1958. 161 p. (Sér. Colonização: 1).
CUNHA, R. Cipriano Alves da. *Pequena chorographia da Prov. do Pará*. Belém, 1887. 87 p.
DALLY. Observations sur les Galibis. *Bull. Société Anthropologique de Paris*, Paris, *5*(3):796-819, 1882.
DELAWARDE, J. B. *Promenade en Guyane*: avec les indiens Galibi. Paris, Ed. Tequi, 1980. 283 p., il.
DERBYSHIRE, Desmond. *Report on the Kaxuyana (Carib) language*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1958. 60 p.
____ . *Formulário padrão Kaxuyana*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1958.
____ . Notas comparativas sobre três dialetos Karib. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, n. 14, out. 1961.
____ . *Formulário padrão Hixkaryana*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1964.
____ . *Textos Hixkaryana*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1965. (Publicações Avulsas; 3)
____ . *The post positional particle word class — Hixkaryana*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1965-6.
____ . *Performatives in Hixkaryana discourse*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1974.
____ . *Estrutura sintáxica da língua Hixkaryana*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1975.
____ . *Word order universals and the existence of ovs languages*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1977.
DESCOBERTA nova província mineral (Província Mineral Mapuera). *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 18 fev. 1982.
DETERING, Dascha. Flechtwerke und flechttechuikeie der kaschuyana indianen nordost — brasiliens (Trabalho e técnicas de tecelagem dos índios Kaschuyana no Nordeste do Brasil) IN: *Baessler Archiv*. Hamburgo, s.d., v. 10, p. 63-104.
DEVILLIERS, Carole. What future for the Wayana indians? *National Geographic Magazine*, *163*(1):66-83, jan. 1983.
DEVILLY. Aperçu de la situation des peuplades indiennes à la Guyane Française. *Revue Coloniale-2ème. série*, Paris, *5*:45-48, 1850.
DREYFUS-GAMELON, Simone. *Le peuple de la rivière du milieu*: esquisse pour l'étude de l'espace social Palikur. s.l., Ed. Sudestasie/Privat, 1981. p. 301-13.
____ . *Note sur la situation actuelle des indiens Palikur du baz Oyapock (sept. 1980) à Mr. le Préfet du Department de la Guyane*. s.l., Mission CNRS-ORSTOM, 1980. 10 p.
DUCHEMIN, Philippe. The situation of the indian groups in French Guiana in 1971. IN: DOSTAL, W., ed. *The situation of the indians in South-America:* contribution to the study of inter-ethnic conflict in the non-Andean regions of South America. Genebra, World Council of Churches, 1972. p. 370-5.
DUCKE, A. Explorations dans le nord de l'Etat de Pará. *La Geographie*, Paris, *20*:99-110, 1909.
EMPREITEIRA diz que índio não pára as obras da Perimetral. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 15 ago. 1973.
ESTRADA surge antes do contato com os índios. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 31 jul. 1973.
EVANS, Clifford & MEGGERS, Betty. Life among the Waiwai indians. *National Geographic Magazine*, *107*:329-346, 1955.
EXÉRCITO doa fazenda aos índios do Pará. *Diário Popular*, São Paulo, 06 jan. 1983.
FARABEE, William Curtis. The Amazon Expedition. *The Museum Journal*, Philadelphia, University of Philadelphia, v. 7, n. 4, oct./dec. 1916.
____ . The Amazon Expedition: the Tapajós. *The Museum Journal*. Philadelphia, University of Philadelphia, *8*(2):126-44, apr./jun. 1917.
____ . The Apalai. *The Museum Journal*, Philadelphia, University of Pennsylvania, *10*(3):102-16, jun./aug. 1919.
____ . *The central Carib*. Philadelphia, University of Philadelphia, 1924 (Anthropological publications of the University Museum; 10)
FARIA, João Barbosa de. *A cerâmica da Tribo Uaboi dos rios Trombetas e Jamundá*: contribuição para o estudo da arqueologia prehistórica do Baixo Amazonas. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1946. 61 p., il. (Publ. n. 89).
O trabalho em questão também consta dos Anais II (p. 141-166) do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1940.
____ . *Relatório de serviço etnográfico apresentado em 1929 ao General Cândido Mariano da Silva Rondom sobre a expedição ao*

cuminá. s.l., 1929. Inédito.
FAUQUENOY, M. *Bibliographie sur les Guyanes et les Territories avoisinants*. Paris, ORSTOM, 1966.
FERNANDES, Eurico de Melo. Vocabulário Parikuru. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*, Belém, v. 7. 1932.
____ . *Relatório ao Major P. Cunha, Inspetor Regional do SPI informando sobre os Índios Wayana*. s.l., 07 jan. 1938.
____ . *Relatório ao Major P. Cunha, Inspetor Regional do SPI, informando sobre garimpos do Cassiporé e contatos com Índios Uaçá*. s.l., 23 fev. 1938.
____ . *Relatório ao Major P. Cunha, Inspetor Regional do SPI informando sobre os Emerillon e garimpeiros*. s.l., 24 fev. 1939. 5 p.
____ . *Relatório do Delegado do SPI no Oiapoque informando sobre a transferência dos Emerillon para a Guiana Francesa*. s.l., 28 ago. 1939. 5 p., man.
____ . *Relatório apresentado à Diretoria do SPI*. Oiapoque, 31 dez. 1943. 7 p.
____ . *Relatório apresentado à Diretoria do SPI e chefe da 2.ª Inspetoria Regional*. Belém, 1943.
____ . Contribuição ao estudo etnográfico do Grupo Aruak. *Acta Americana*. México, DF, *6*(3-4):200-21, jul./dic. 1948.
____ . *Relatório do ano de 1948 da 2.ª IR do SPI*. Belém, 1949. Inédito.
____ . Medicina e maneiras de tratamento entre os índios Pariukur (Aruak). *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, *10*(4):309-20, oct. 1950.
____ . *Algumas notas sobre os Waiana e os Apalai, do Rio Jari*. Belém, Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, 1952. 25 p., il. (Publicação n. 4).
____ . *Índios da região do rio Oiapoque* (observações e notas). IN: RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil das cabeceiras do rio Xingu, dos rios Araguáia e Oiapoque*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1953. v. 2, p. 268-92.
FIGUEIREDO, Napoleão. A festa dos "coletores" entre os Aramagoto. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, n. 15, nov. 1961.
____ . Os Aramagoto do Paru de Oeste: seus primeiros contactos com a sociedade nacional. *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, *23*(4):309-17, oct. 1963. il.
____ . *O centro urbano, o barracão e a maloca*. Natal, Instituto de Antropologia "Câmara Cascudo", 1966. p. 325.42. Separata de *Arquivos do Instituto de Antropologia*, Natal, Inst. de Antrop. "Câmara Cascudo", v. 2, n. 1/2, 1966.
FOCK, Niels. *Waiwai*: religion and society of an amazonian tribe. Copenhagen, National Musets Skrifter, 1963.
FRAGOSO, Hugo, fr. Os aldeamentos franciscanos no Grão-Pará (1617-1755). IN: HOONAERT, Eduardo, org. *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo, Paulinas, 1982. p. 119-160.
FRIKEL, Protásio, fr. Costumes e preceitos dos índios Kaxuyana a respeito do curare. *Revista do Museu Paulista*: nova série, São Paulo, *7*:157-74, 1953.
____ . Tradições histórico-lendárias dos Kaxuyana e Kahyana (versão Kaxuyana). *Revista do Museu Paulista*: nova série, São Paulo, *9*:203-33, 1955.
____ . Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, *6*(2):113-89, dez. 1958.
____ . Fases culturais e aculturação no Tumucumaque. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém, n. 16, nov. 1961. a
____ . Ometanimpe, os "transformados". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, n. 17, dez. 1961. b
____ . Os últimos Kahyana. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, USP (1):7-34, 1966. a
____ . Grupos indígenas do Tumucumaque. IN: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (7:1966:Belém, Pará) *Sumário das Comunicações apresentadas*. Belém, Imprensa Universitária, 1966. p. 27-9. b
____ . *Os Kaxuyana*: notas etnohistóricas. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970. 82 p., il. (Publicações Avulsas; 14) a
____ . *O código de civilidade dos Kaxuyana*. Salvador, 1970. Separata de "Universitas" n. 6-7. b
____ . *Dez anos de aculturação Tiriyó*: 1960-1970: mudanças e problemas. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1971. 112 p. (Publicações Avulsas; 16) a
____ . A mitologia solar e a filosofia de vida dos índios Kaxuyana. IN: ESTUDOS sobre línguas e culturas indígenas. Brasília, DF, Summer Institute of Linguistics, 1971. b
____ & CORTEZ, Roberto. *Elementos demográficos do Alto Paru de Oeste, Tumucumaque Brasileiro*: índios Ewarhoyána, Kaxúyana e Tiriyó. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1972. 104 p., il. inclui tabelas + apêndices 1 e 2 intitulados respectivamente: Parentesco classificatório Tiriyó e tipos de casamentos; Casos de possível esterilidade.
____ . *Os Tiriyó*: seu sistema adaptativo. Hannover, Komission Verlag Münstermann Duck, 1973. 323 p., il.
____ & CAVALCANTI, Paulo B. *A farmacopéia Tiriyó*: estudo etnobotânico. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 1973. 145 p.
____ . Uma explosão demográfica indígena. *Informativo FUNAI*, Brasília, DF, (17):55-60, jun. 1976. il.
FRITZ, Samuel, Pe. Mapa geográfico del Rio Marañon (levantado entre 1689 e 1691) IN: *Atlas — Rio Branco*, n. 86 e 86b. B/GF.
FROIDEVAUX, Henry. Explorations françaises à l'intérieur de la Guyane pendant le 2.ème quart du XVIII Siècle. *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive*, Paris, v. 9, 1894.
FRONTEIRA norte preocupa exército e o leva a rever sua atuação. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 abr. 1983.
FUNAI desmente as denúncias do cacique. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 18 fev. 1982.
FUNAI fará remanejamento de indígenas. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 21 jul. 1981.
FUNAI quer 50 milhões para atrair 27 mil índios da Perimetral. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 31 jul. 1974.
FUNAI vai interditar áreas indígenas na P.N. *O Globo*, Rio de Janeiro, 12 mar. 1973.
GALLOIS, Dominique. *Reserva indígena Waiãpi: Proposta* — Processo FUNAI/BSB 3.745/79. s.l., 1979. a
____ . *Informações sobre a área indígena do alto rio Jari e medidas de proteção para a comunidade Waiãpi de Molokopote-FUNAI/BSB 5.433/79*. s.l., 12 p. 04 dez. 1979. b
____ . Relatório de eleição da área indígena Waiãpi — Processo FUNAI/BSB 3.745/79. s.l., 17 jun. 1980. a
____ . *Relatório complementar a eleição da área Waiãpi* — Processo FUNAI/BDB 3.745/79. s.l., 20 ago. 1980. b
____ . *Contribuição ao estudo do povoamento indígena da Guiana Brasileira, um caso específico: os Waiãpi*. São Paulo, USP. 1980.
____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: Ficha padrão preenchida com informações referentes às aldeias do PI Amapari-Waiãpi. s.l., 1980.
____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes à aldeia Nipuku dos índios Waiãpi. s.l., 1980.
____ . *Diário de campo*: Missão Tiriyó — 26/02/1981 a 16/03/1981. s.l., 1981.
____ . Os Waiâpi e seu território. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia, Belém (80):1-38, maio 1981. il.
____ . Notícia Histórica sobre os índios do rio Jari. *Cadernos da Comissão Pró-Índio*. São Paulo (2):119-23, 1981.
____ . *Anotações durante a viagem na área do Uaçá-Oiapoque*. s.l., out. 1982.
____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes a aldeia Molokopote dos índios Waiapi. s.l., 1982.
GARCIA, Agenor. Uma reserva que não será dos índios. *O Liberal*, Belém, 21 jun. 1981.

GILLIN, John. The Barama river Caribs of British Guiana. *Peabody Museum Papers, 14*(2):1-274, 1936.

____ . Tribes of the Guianas. IN: STEWARD, Julian H., ed. *Handbook of South American Indians*. Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1948. v. 3, p. 799-860.
Título do vol. 3: "The Tropical forest Tribes".

GOEJE, C. H. de. Beitrage zur volkerkunde von Suriname (Contribuição à etnologia do Surinam) IN: *Internationales Archiv fur Ethnographie* (Arquivo Internacional de Etnografia) Leinden, 1910. v. 19.

____ . *Ethnographie der Surinamansche Indianen* (Etnografia dos índios do Surinam) Leiden, 1906. Suplemento do v. 17 de "Internationales Archiv fur Ethnographie", v. 17.

____ . *Études linguistiques caraibes*. Amsterdam, Newwe Recks, 1909. 307 p.

____ . Neolitische indianen in Suriname (Indígenas neolíticos no Surinam) — Met Gyevens der Expeditie Ahlbrinck-1938. IN: *Tijdschrift van het Nederlandsch Asrdrijskunding Genootschap*. Leiden, 1943. v. 9.

____ . Verslag der Tomoekhoemak — edpeditie (Tumuc-Humac Edpeditie). IN: *Tijdschrift van het Asrdrijskundig Genootschap*. Leiden, 1908. v. 25. p. 943-1.169.

GOVERNO sabe que há energia até o ano 2.000. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 06 maio 1979.

GOVERNO: um novo mapa: Andreazza quer criar mais Estados e Territórios. *Veja*, São Paulo (746):42, dez. 1982.

GREEN, D. Usos da fala direta no discurso Palikur. IN: INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA PROFESSOR SOUZA MARQUES. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*. Rio de Janeiro, 1979-80.

GREEN, H. *Formulário vocabulário padrão (rio Urucauá)*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1965.

____ & GREEN, D. *Textos Palikur*: zenya, a onça, o ancião e o jabuti. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1976.

____ . *Quatro noções gerais aplicadas ao estudo do sistema de fazer perguntas em Palikur*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1977.

____ & DOOLEY, R. *Aspectos verbais e categorias discursivas da língua Palikur*. Brasília, DF, Summer Institute of Linguistics, 1977. (Sér. Linguística; 7).

GRENAND, Françoise. *Dictionaire Waiâpi-français, Lexique français-Waiâpi*. Paris, 1979. 900 p.

____ . *La langue Waiâpi (Guyane Française)*: phonologie et grammaire. Paris, SELAF, 1980. 117 p.

____ . Le problème de l'enseignement du français en milieu Tribal en Guyana. *Bulletin du CENADOOM* (66):19-26, abr./jun. 1982.

____ . *Et l'homme devint jaguar*: univers imaginaire et quotidien des indiens Wayãpi de Guyane. Paris, L'Harmattan, 1982. 436 p.

GRENAND, Pierre. *Les relations intertribales en haute Guyane du XVIIIè. siècle à nos jours*. Paris. Institut d'Ethnologie, 1972, microficha.

____ . Histoire des amérindiens. IN: *Atlas des Départements d'Outre mer-IV*: la Guyane s.l. CNRS-ORSTOM, 1979, pl. 17, 18.

____ . *Introduction à l'étude de l'universe Waiãpi*: ethnoécologie des indiens du haut-Oiapoque. Paris, CELAF, 1980, 331 p.

____ . *Note sur la démographie récente des amérindiens de Guyane Française*. Caiena, ORSTOM, rel. dez. 1980, 7 p.

____ . Agriculture sur brûlis et changements culturels: Le cas des indiens Waiãpi et Palikur de Guyane. *Journal d'Agr. Trad. et Bot. Appl.*, 28(1):23-31, 1981.

____ . *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire Wayãpi*. Paris, ORSTOM, 1982. 408 p., mapas.

GRENAND Pierre & Françoise. Différents traits d'acculturation observés chez les indiens Wayana et Wayãpi de Guyane Française et Brésilienne. IN: JAULIN, Pierre, org. *de l'Ethnocide*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1972. p. 159-175.

____ . La médecine traditionelle des Waiãpi. s.l. 1976. 16 p. (a ser publicado na "Atlas" do I Congresso de Etno-Ciência do Museu de História Natural de Paris).

____ . Les populations amérindiennes de Guyane Française. IN: Atlas des Départements d'Outre mer IV: La Guyane. s.l. CNRS-ORSTOM, 1979a, pl. 20, 4 mapas.

____ . Les amérindiens de la Guyane Française aujourd'hui: éléments de compréhension. *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, *66*:361-82, 1979b.

____ . *Levantamento: Situação atual das populações indígenas no Brasil*: ficha-padrão preenchida com informações referentes aos índios Palikur. s.l. 1980.

____ . *Note sur quelques aspects de la situation des populations amérindiennes de Guyane* — propositions réactualisées. Caiena, 1980, 14 p.

GRILLET, Jean & BÉCHAMEL, François. Journal du voyage que les Pères Jean Grillet et François Béchamel, de la Compagnie de Jésus, on fait dans la Guyane en 1674. *Bulletin de Géographie Historique et Descriptive*, Paris, v. 9, 1894.

GUPPY, Nicholas. *Waiwai through the forest north of the Amazonas*. New York, R. P. Dutton, 1958. 373 p., il.

HARCOURT, Robert. *A relation of a voyage to Guiana — 1603*. London, The Hakleyt Society, 1928. 203 p.

____ . Moeurs et costumes des Galibis. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 46, 1957. Documento inédito, datado de 1725.

HAWKINS, W. Neil. *A fonologia da língua Waiwai*. São Paulo, FFLCH-USP, 1957. v. 157. (Etnografia Tupi-Guarani; 25)

____ . *A morfologia do substantivo na língua Waiwai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1962. (Publ. Avulsas; 21)

____ . *The winning of a Waiwai witch doctor*. Dallas, Bible Fellowships, s.d.

____ & ROBERT, E. Verb inflections in Waiwai (carib). *International Journal of American Linguistics*, v. 19, n. 3, 1953.

HEMMING, John. *Red gold* — the conquest of the brazilian indians. London, Macmillan London, 1978. 677 p., il.

HILBERT, Peter Paul. Contribuição à arqueologia do Amapá. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série; Antropologia. Belém, n. 1, set. 1947, il.

HILHOUSE; W. Notices of the indians settled in the interior of British Guiana. *Journal of the Royal Geographical Society*, London, *2*:227-49, 1832.

HURAULT, Jean Marcel. Les indiens Wayana de la Guyane Française. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, *50*(3):136-83, 1961.

____ . Les indiens Oyampi de la Guyane Française. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, *50*(1):65-82, 1962.

____ . Les indiens du littoral de la Guyane Française: Galibi et Arawak. *Les Cahiers d'Outre Mer*, *16*:145-83, 1963.

____ . *La vie matérielle des noirs réfugiés Boni et des indiens Wayana du Haut-Maroni (Guyane Française)*: agriculture, économie et habitat. Paris, ORSTOM, 1965. 143 p., il.

____ . *La "francisation" des indiens de Guyane*. Caiena, 1970. 8 p. Separata de "Fait Public", n. 16, mar. 1970.

____ . *Français et indiens en Guyane 1604-1972*. Paris, Union Générale D'Éditions, 1972. 438 p.

____ . *Les indiens Wayana de la Guyane Française*: structure sociale et coutume familiale. Paris, ORSTOM, 1968.

HURLEY, Jorge. Vocabulários dos aborígenes dos rios Trombetas, Cachorro e Jacycury. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*, Belém, (7):229-35, 1932.

ÍNDIO na fronteira preocupa AL. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 28 jul. 1974.
Trata-se de relato da visita do General Bandeira de Melo à área indígena do Uaçá.

ÍNDIOS não querem rodovia na reserva. *Mensageiro*, Belém, CIMI Norte II, n. 7, dez. 1980.

ISMARTH volta otimista do Amapá. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 23 ago. 1977.

JÁ TRANSFERIDO grupo indígena. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 30 jul. 1981.

JAZIDA pode superar riqueza de Carajás. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 18 mar. 1983.

JENSEN, Allen Arthur. *Formulário vocabulário padrão Oiampi-puku*

no Onça. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1976.
____ . *Tentativa preliminar na análise fonológica dos Oiampi-puku*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1977. v. 2.
____ . Análise formal do discurso de dois textos didáticos na língua Wayapi. IN: ENCONTRO NACIONAL DE LINGUÍSTICA (7º:1982) *Anais*. Rio de Janeiro, 1982.
____ & JENSEN, Cheryl. *Wajãpi Mo'ea* — cartilha Oiampi, n. 1, 2, 3. Belém, Summer Institute of Linguistics, 1983. 4 v.
A pré cartilha não dispõe de data de publicação.
JENSEN, Cheryl. *A tentative study of procedural texts in Oiampi*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1975.
____ . *Um estudo de frases não verbais em Waiapi*. Rio de Janeiro, museu Nacional, 1977.
____ . Um estudo de frases não verbais em Oiampi. IN: INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA PROFESSOR SOUZA MARQUES. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*. Rio de Janeiro, 1978. v. 3.
____ . *Exercícios de aprendizagem para acompanhar o formulário padrão Tupi na língua Oiampi*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1981.
__ . *Formulário padrão Tupi-Oiampi*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1981.
JUAREZ, Jurandir dos Santos. *Relações de produção na agricultura de pequena produção no Território Federal do Amapá*, s.d., mimeo.
JOAQUIM WAIÃPI. *Depoimento dos índios da aldeia Mariry* — mensagem para o Presidente da FUNAI. s.l., 14 fev. 1982.
KAGIA apatkekne Parikwati (Hinos na Língua Palikur). Brasília, DF, Livraria Cristã Unida, 1979. 126 p.
KLOOS, Peter. Amerindians of Surinam. IN: DOSTAL, W., ed. *The situation of the indian in South America*: contribuition to the study of interethnic conflict in the non Andean regions of South America. Geneva, World Council of Churches, 1972. p. 348-54.
KOEHN, Edward. *Formulário padrão dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras*: Apalái. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1962.
____ . *Grammar statement: Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1965.
____ . *The Apalai phrase*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1966.
____ . *Phonology of Apalai two-syllable phrase words*. Rio de Janeiro, 1968.
____ . *The historical tense in Apalai narrative*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1974.
KOEHN, Sally. *Noun possession: Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional. 1965a.
____ . *Stem level: Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1965b.
____ . *Apalai verb structure*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1966.
____ . *Process and roles in Apalai clause structure*, s.l. 1974.
____ . *Apalai kinship and social behaviour*. IN: INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA PROF. SOUZA MARQUES. Arquivos de Anatomia e Antropologia. Rio de Janeiro, 1975. v. 1, p. 81-108.
KOEHN, Edward & Sally. *Apalai phonemic statement*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1963a.
____ . *Notas sobre a língua Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1963b.
____ . *Senetanose: 1.ª cartilha*. Brasília, DF, Summer Institute of Linguistics, 1965, 34 p.
____ . *Apalai language description* for American America vol. of languages of the world. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1974.
____ . *Senetanose: cartilhas 1 a 4*. Brasília, DF, Summer Institute of Linguistics, 1968.
____ . *Lenda do Mopo*. s.l., 1976.
____ . *Fonologia da língua Apalai*. IN: Estudos sobre línguas e culturas indígenas. Brasília, DF, Summer Institute of Linguistics, 1971, p. 17-28.
KRUSE, Albert. Etnias von den Kaciana — indiadern (Etnia dos Índios Kaciana). *Cururu Santo Antonio Provinzzeitschrift der Franziskaner in Nordbrasilien* (Cururu Santo Antônio, Jornal Provincial dos Franciscanos no Norte do Brasil). Salvador, (2):104-7, 1933.
____ . Viagem ao Maicuru. *O Mariano*, Santarém, 04 out. 1944.
KUWAMPAINYATI, Yimortûhtomo, Kurekurano, Kûyaba — Densi, Iweile, Kûpapakon (Culto na língua Tiriyó) Schramberg, 1971. 70 p.
KUTAMUKON Jesu Kûustrinarô Santa Missa Mito Kûyane (Culto na língua Tiriyó) s.l., s.d., 18 p.
LA BARRE, Lefebvre de. *Description de la France Equinoxiale, ci-devant appellée Guyane et par les Espagnols, El Dorado*. Paris, 1666.
LA ROQUE, Jorge Pereira. Viagem ao Amapá. *Revista Brasileira de Geografia*, *7*(2):291-328, 1950.
LABAT, Pe. *Voyage du Chevallier des Marchais en Guinée, Isles voisines et à Cayenne fait en 1725, 1726, 1727 par le Revérend Père Labat de l'ordre des frères prêcheurs*. Paris, 1730. v. 3-4.
LAPOINTE, J. *Residence patterns and Wayana social organization*. Ann Arbor, Columbia University. Microfilme n. 1971-17.516.
LASALLE DE L'ESTAING. *Dictionnaire Galibi*. Paris, 1763.
LEBLOND, Jean Baptiste. "Description abrègée de la Guyana Française" (e outros documentos) Paris, s.ed., 1813.
LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro, 1943. v. 3.
LESTRA, Alain Daniel e NARDI, José Inácio Stoll. *O ouro da Amazônia Oriental*: o mito e a realidade. Belém, Guajiva, 1982. 395 p., il.
LETTRES edifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et históriques. Paris, A. Martin Ed., 1839. 2 v.
LÍDERES GALIBI & MEMBROS DO CONSELHO DA ALDEIA KUMARUMÃ, RIO UAÇÁ. *Carta ao Presidente da FUNAI*. s.l., 15 ago. 1980.
LOD, Geraldo. *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Galibi do Oiapoque (São José dos Galibis). s.l., 1982.
LOMBARD, J. Recherches sur les tribus indiennes que occupaient le territoire de la Guyane Française vers 1730. *Journal de la Société des Américanistes*, Paris, *20*:121-153, 1928.
LOS INDIOS de Guyana. *Boletim del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indigenas* (IWGA). Copenhage, *2*(2-3):85-92, jun./out. 1982.
MACHADO, Nonato. Expulsos os invasores do Parque do Tumucumaque. *O Globo*, Rio de Janeiro, 06 nov. 1968.
MACIAL, Manuel Floriano. *Carta do Capitão dos Índios Galibi e do substituto do Capitão da aldeia ao General Ismarth de Oliveira, Presidente da FUNAI*. Kumarumã, 10 nov. 1976.
____ . *Carta dos Tuxauás Galibi ao Presidente da FUNAI*. Kumarumã, 14 dez. 1976.
____ . *Relação das necessidades dos Índios Galibi do Rio Uaçá, enviada ao Presidente da FUNAI, General Ismarth de Araújo Oliveira*. Kumarumã, 15 ago. 1977.
____ . *Carta do Tuxauá dos Índios Galibi do Uaçá ao Delegado da FUNAI, A. Augusto Nogueira*. Kumarumã, 27 out. 1977.
____ . *Carta do Tuxauá dos Índios Galibi ao Pres. da FUNAI, General Ismarth de Oliveira*. Kumarumã, 22 nov. 1977.
____ . *Carta dos Tuxauás ao Presidente da FUNAI General Ismarth de Araújo Oliveira*. Kumarumã, 07 mar. 1979.
____ . *Entrevista a Vincent Carelli, Eneida Assis e Dominique Gallois*. Kumarumã, 28 out. 1982.
____ & SANTOS, Manuel Felizardo dos. *Carta ao Presidente da FUNAI, General Ismarth de Araújo Oliveira*. Kumarumã, 08 dez. 1976.
MALCHER, José Maria da Gama. *Relatório minucioso acerca das populações indígenas da área Amazônica*. s.l., 30 nov. 1955.
____ . *Relatório sobre os Índios da fronteira norte e nordeste do Brasil*. s.l., 18 nov. 1956.
____ . *Índios*: grau de integração na comunidade nacional. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1964. (Publicação n. 1).
____ . *Tribos da área Amazônica*. Belém, SPVEA, 1958. 47 p.
MARTINS, Luiz de Souza. *Silvícolas da região do Paru de Oeste e Índios Aparai*. s.l., Com. Demarcadora de Limites — 1.ª Divisão, 22. nov. 1940. 6 p., mimeo.
MEGGERS, Betty J. Adaptação indígena à terra firme: os Waiwai.

IN: *Amazônia*: a ilusão de um paraíso. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977. cap. 2 (parte) p. 107-19.
MEMORANDO nº 078/82 denunciando a situação dos índios Tiriyó. Brasília, DF, AGESP-FUNAI, 22 jan. 1982.
MENSAGEIRO. Belém, CIMI Norte II, n. 6, set. 1980.
MENSE, Hugo. Língua mundurucú, vocabulários especiais, vocabulários Apalaí, Uiaboi e Haué. IN: ARQUIVO DO MUSEU PARANAENSE. Curitiba, 1947. v. 6, p. 107-48.
MENTELLE, S. Voyage géographique dans l'intérieur de la Guyane Française — 1782. *Feuille de la Guyane Française*, v. 2, 1821.
MÉTRAUX, Alfred. Lettre de Curt Nimuendajú. *Journal de la Soc. des Américanistes*, Paris, v. 9, n. 9, 1927.
MICEB. *Relatório de atividades na aldeia Mapuera*. s.l., dez. 1980.
MICICO-WAIÃPI. *Ofício 01/PI/81 para a 2ª D.R.* (*aldeia Molokopote*). s.l., 24 abr. 1981.
MIELERT, A., fr. *Relatório da Missão Tiriyó do ano de 1973 para a FUNAI*. s.l., s.d.
____ . *Relatório da Missão Tiriyó do ano de 1979 para a FUNAI*. s.l., s.d.
____ . *Relatório da Missão Tiriyó do ano de 1980* — resumo. s.l., s.d.
MIGLIAZZA, Ernesto. Notas fonológicas da língua Tiriyó. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, n. 29, dez. 1965.
MILHARES de índios serão desalojados. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 ago. 1981.
MINERAÇÃO não beneficia o Pará. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 06 ago. 1978.
MISTÉRIO e proteção no contrato do manganês. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 jan. 1979.
MONDERIE, Fréderic Thébault de la. *Voyages faits dans l'intérieur de l'Oyapock — 1819-1847*. Nantes, Ed. A. Guerand, 1857. 96 p. mapa.
MONSERRAT, Ruth. *Formulário vocabulário padrão: lista-vocabulário*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1980.
MOREIRA NETTO, Carlos. *A política indigenista brasileira durante o século XIX*. Rio Claro, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Rio Claro, 1971. 2 v.
MOURA, I. Etnografia estática. IN: *Dicionário Histórico Geológico e Etnográfico do Brasil*. Rio de Janeiro, 1922, v. 3.
MOURA, Pedro. Dialeto dos índios Oyampi do alto rio Oyapoque. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*. Belém, 7:219-22, 1932.
NAVET, Eric. *Rapport de mission à Camopi* (*Guyane Françoise*). Caiena, CNRS, 1981. 32 p.
NIMUENDAJÚ, Curt. *Die Palikur indianer und ihre nachbarn* (Os índios Palikur e seus vizinhos). Goteborg, 1926. 149 p., il., mapa. Voc. Palikur, p. 127-40, voc. Galibi Uaçá, p. 140-3.
____ . Streifzug vom rio Jary zum Maracá (Expedição do rio Jari até Maracá). *Pettermans Geogr. Mitt.*, Goteborg, *73*:356-8, 1927.
____ . The Turiwara and the Aruã. *Handbook of South american Indians* — The tropical forest tribes. Washington, D.C., Cooper Square, 1948. v. 3, p. 193-8.
____ . Little-known tribes of the lower Tocantins. IN: STEWARD, Julian H., ed., *Handbook of South American Indians*. Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1948. v. 3, p. 203-11.
____ . *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro, IBGE, 1981. 91 p., mapa.
____ . *Lista-vocabulário Tiriyo*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, s.d. Sec. III-fold 17. Inédito.
____ . *Umpublished works of Nimuendajú comparative word list Museum files*: Palikur. Rio de Janeiro, Museu Nacional, s.d. Sec. III-fold 17, p. 6, n. 7, Sec. III-fold 24.
____ . *Vocabulário Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, s.d. Sec. III-fold 17, Sec. 3-fold 31.
NO AMAPÁ a mais nova descoberta de minérios. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 02 jun. 1982.
NO LANG (Cartilha Khéol). s.l., Escola Salesiana de Trabalho, 1981. 53 p.
O CONVÍVIO íntimo com as águas: Galibi, Palikur, Karipuna. *Revista de Atualidade Indígena*, Brasília, DF, FUNAI, *1*(6):2-8, set./out. 1977. il.
ODA, Cesar & OLIVEIRA, Frederico. *Ante-projeto de desenvolvimento comunitário do posto de vigilância do Encruzo — Posto Indígena Uaça — 2ª D.R. — FUNAI*. s.l., 10 nov. 1980. 5 p.
OLIVEIRA, Avelino Ignacio de. Através da Guiana Brasileira pelo rio Erepecuru. *Boletim do Serviço Geológico e Mineralógico do Brasil*, Rio de Janeiro (31):1-56, 1928.
OLIVEIRA, Frederico. *Anotações e comentários à versão preliminar do v. 3 da série Povos Indígenas do Brasil — áreas indígenas de Oiapoque e Uaçá*. s.l., 1982.
____ . *Relatório do Posto Indígena Tumucumaque nº 01/82*. s.l., 25 maio 1982. 17 p.
OLSON, Gary Paul. *Formulário vocabulário padrão Waiãpi — Molokopote*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1975.
____ . *Descrição preliminar de orações Waiãpi*. Brasília, DF, SIL, 1978. 91 p.
____ . *The Wayãpi* — a world in conflict. Arlington, University of Texas, 1982. 165 p., il.
OLSON, Roberta. *Dicionário por tópicos nas línguas Oiampi* (*Wayãpi*) *português*. Brasília, DF, Summer Institute of Linguistics, 1978. 49 p.
ORLANDO FILHO, Paulo. *Entrevista a Dominique Gallois*. Aldeia Ukumenê, 29 out. 1982.
____ ; LOD, Geraldo; MACIAL, Floriano. *Carta dos Tuxauás ao Presidente da FUNAI General Ismarth de Araújo Oliveira*. s.l., s.d.
PARENTE, Bento Maciel. Petição dirigida pelo Capitão Mor Bento Maciel Parente ao Rei de Portugal D. Felipe III, acompanhada de um memorial (1625). IN: ALMEIDA. *Memórias para a história do extinto Eldorado de Maranhão*. Belém. 1874. v. 2, p. 35-56.
PARISE, Fiorello. *Relatório de reconhecimento da região do Amapari*. Belém, FUNAI — BSB, 11 mar. 1973. 10 p.
____ . *Proposta de reserva para os Uiapii*: relatório — FUNAI BSB/06118/76. Belém, 1976.
PARQUE do Tumucumaque: o Brasil primitivo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 dez. 1970.
PATRIS, Jean Baptiste. *Relations abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de la Guyane Française en remontant l'Oyapock, le Camaupi etc., et en descendant le Maroni*. Paris, 1767.
PAULA, Ruth Wallace Garcia de. Notas fonológicas da língua Kaxuyana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, n. 43, 1970.
____ . Notas verbais da língua Tiriyó. *Boletim do Museu do Índio*: série Lingüística, Rio de Janeiro (1):1-41, jul. 1980.
____ . *Língua Kaxuyana*: fonologia segmental e afixos. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1980. (Publicações Avulsas; 63)
PERIMETRAL repete erros: estrada surge antes do contato com os índios. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 31 jul. 1973.
PINTO, Lúcio Flávio. A emigração dos índios. *Opinião*, Rio de Janeiro (49):4 out. 1973.
____ . *A rodovia perimetral norte*: uma nova Transamazônica. São Paulo. Instituto de Geografia da USP, 1973. 45 p. (Geografia e Planejamento; 10)
Matérias publicadas em: *O Estado de São Paulo*, 27, 28, 29 jul. 1973.
POLIKRATES, G. *Beitrage zum verstanduis der religion und variationen der materiallen kultur der Kashuiena indianer* (Contribuições para a compreensão da religião e das variações da cultura material dos índios Kashuiena). Copenhagen, 1962. il.
PRICE, Sally & PRICE, Richard. *Afro-american arts of Suriname rain forest*. Univ. of California, 1980. 237 p., il.
PRODUÇÃO de 2 mil toneladas de cassiterita este ano (Província Mineral Mapuera). *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 19 fev. 1982.
PROJETO Trombetas: 80 milhões de dólares em exportações. *Revista Amazônia* (36):23-5, mar. 1978.
RADAM acha nova jazida na Amazônia. *O Globo*, Rio de Janeiro, 12 jun. 1982.
RAUSCHERT-ALEMANI, Manfred I. Expedição ao Tumucumaque — 1968-70. 1ª e 2ª ptes. *Caderno Germano-Brasileiro*, São Paulo,

ago./set. 1970.
____ . A história dos índios Aparai e Wayana segundo suas próprias tradições. IN: *CONTRIBUIÇÕES à Antropologia em homenagem ao Professor Egon Schaden*. São Paulo, USP, 1981. p. 233-53. (Coleção Museu Paulista, Sér. Ensaios; 4)
REFORÇO NA FRONTEIRA. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 18 abr. 1983.
REIS, Arthur César Ferreira. *Limite e demarcações na Amazônia Brasileira*: a fronteira colonial com a G.F. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1947. v. 1.
____ . *Território do Amapá*: perfil histórico. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1949, 181 p., il.
____ . *Síntese de história do Pará*. s.l., Amazônia Ed., 1972. 157 p.
REIS, Thomas. *Diário de serviço de Inspeção da 2.ª Turma ao vale do rio Uaçá — 1936*. Rio de Janeiro, Inspetoria Especial de Fronteiras, 03 dez. 1936. 15 p.
RIBEIRO, Darcy. *Culturas e línguas indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro., Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1957. 102 p. Separata de "Educação e Ciências Sociais", n. 6.
RICE, F. J. D. Short Aparai vocabulary. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 23, 1931.
RIO BRANCO, Paranhos, Barão de. *Frontières entre le Brésil et la Guyane Française*. Berne, 1899.
RIVIERE, Peter Gerard. *An ethnographic survey of the indians on the divide of the guianense and amazonian river systems*. Oxford, University of Oxford, 1963.
____ . *Marriage among the Tiriyó*: a principle of social organization. Oxford, Clarendon Press, 1969. 253 p., il.
RONDON, Cândido Mariano da Silva. Vocabulário Palikur. IN: ____ . *Índios do Brasil*. Rio de Janeiro, 1953. v. 2, p. 359-60.
____ & FARIA, João Barbosa de. *Glossário geral das tribos silvícolas de Mato Grosso e outras da Amazônia e do norte do Brasil*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1948.
ROTH, W. E. An introductory study of the arts, crafts and customs of the Guiana indians. IN: ANNUAL REPORT OF THE BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY (38º:1916-7). Washington, 1924. p. 25-745.
____ . Trade and barter among the Guiana Indians. IN: LYON, P., coord. *Native South America*. Toronto, 1974.
RUFFALDI, Enzo. *La sopravivenza culturale nell'Amazonia contemporanea*: autonomia acculturativa e integrazione forzata tra i Galibi della Guiana Brasiliana. Firenze, Univ. di Firenze, 1982. 261 p.
RUFFALDI, Nello. *Carta ao Levantamento informando sobre os projetos da FUNAI, as cooperativas e a escola Kheuol na área indígena do Uaçá e Oiapoque*. s.l., 10 maio 1982.
____ . *Documento sobre o projeto de cooperativas na região do Oyapoque*. s.l., 1978.
____ . *Entrevista a Vincent Carelli e Dominique Gallois*. Belém, 03 nov. 1982.
____ . *Entrevista a Vincent Carelli, Eneida Assis e Dominique Gallois*. Oiapoque, 24 out. 1982.
____ & SANTOS, Felizardo dos. *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Galibi de Kumarumã. s.l., 30 ago. 1981.
____ & CINVAL, Cedô. *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Palikur da aldeia Flexa. s.l., 05 set. 1981.
____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Palikur da aldeia Tawari. s.l., 04 set. 1981.
____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Palikur de Kumêne, sede do P.I. s.l., 30 set. 1981.
SAGOT, P. *Vocabulaire français — Arrouaque — Galibi*. Paris, 1982. (Bibl. Linguistique Américaine; 8)
SAMPAIO, Alberto José de. *A flora do Rio Cuminá*: resultados botânicos da Expedição Rondon à Serra Tumuc-Humac em 1928. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1933. 205 p., il. (Archivos do Museu Nacional; 35).
SANTIAGO, Tiago. Os índios e a última caravana. *Opinião*, nº 18, Rio de Janeiro, 5 a 13 de março, 1973.
SANTOS, B. A. dos. *Amazônia*: potencial mineral e perspectivas de desenvolvimento. São Paulo, T. A. Queiroz, 1981. 256 p., il.
SANTOS, Felizardo dos, Líder Galibi do Uaçá. *Entrevista a Vincent Carelli, Eneida Assis e Dominique Gallois*. Kumarumã, 27 out. 1982.
SANTOS, Manuel Primo dos, Líder Karipuna. *Entrevista a Eneida Assis, Vincent Carelli e Dominique Gallois*. Santa Izabel, 30 out. 1982.
SÃO MARCOS, Francisco de, fr. Rapport presenté au roi par le frère F. de São Marcos, religieux de l'ordre de la Pitié et missionaire dans le village des Nhamundás sur son voyage par la rivière Trombetas le 6.1.1728. IN: RIO BRANCO, Paranhos, Barão. *Limites entre le Brésil et la Guyane Anglaise*. Paris, 1903. Anexe au 1º mémoire, v. 3, p. 42-52.
SARRAF, Sóter Medeiros. *Molokopote* — diário de 27 maio a 17 set. 1980. Belém, 1982. 27 p., mimeo.
SCHIMIDT, Lodewjk. *Verslag van drie Reizen naar de Bovenlansche Indianem*. Paramaribo, Dept. Landbounwproefstation in Suriname, 1942. 63 p.
SCHOEN, I. L. *Report on the second contact with Akurio (Wama) stone age tribe, Surinam, set. 1968*. Smithsoniam Institute Center for short-live phenomena, 1964. 9 p., mimeo.
SCHOEPF, Daniel. Historique et situation actuelle des indiens Wayana-Aparai du Brésil. *Bulletin Anuel du Musée d'Ethnographie*, Gèneve (15):33-64, 1972. il.
____ . *Le Japu faiseur de perles*: un mythe des indiens Wayana-Aparaí du Brésil. Genève, Musée d'Éthnographie, 1976. 82 p., il.
____ . *La marmite Wayana*: cuisine et société d'une tribu d'Amazonie. Genève, Musée d'Éthnographie, 1979. 107 p., il.
____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Tiriyó de Aracoepina. s.l., 1980.
____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: 8 fichas padrão preenchidas com informações referentes aos Wayana-Aparaí do rio Paru do Leste (inf. de 1978). s.l., 1980.
SCHOMBURGK, M. R. *Reised in British Guiana in den Jahren 1880-1844* (Viagens pela Guiana Britânica nos anos 1840-1844) Stuttgart, Strecker und Schroder, 1926. 323 p.
SCHULZ, Kampfhenkel. *Hidle of hell's jungle expedition to unexplored primeval forest of the river Amazon*. London, Hurst Blackett, 1940. 251 p., il.
SEMA dá ultimato a Mineradora. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 27 out. 1981.
SERTANISTAS DA FUNAI na Perimetral Norte. *Boletim Informativo da FUNAI*. Brasília, *2*(8):52-65, jul./set. 1973. il.
720 MILHÕES ao Projeto Trombetas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 dez. 1976.
SILVA, Álvaro. *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos Karipuna. s.l. 27 set. 1980.
SOUSA, Bonerges Lopes de, Mal. *Índios e explorações geográficas*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1955. 178 p., il. + mapas (Publ. nº 110).
SOUSA, Nicolino José Rodrigues de, Pe. *Diário das Três Viagens (1877-1878-1882) ao rio Cuminá*. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1946. 43 p. (Publ. nº 91).
____ . Viagens ao Cuminá Grande. *Revista da Sociedade de Estudos Paraenses*. Belém, *1*(3):1-113, 1904.
SPEISER, Felix. *Im duster des brasilianischen uewalds* (Nas sombras das florestas brasileiras) Stuttgart, Strecker und Schroder, 1926. 323 p.
SPIX, Johann & MARTIUS, Karl Philip von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. São Paulo, Melhoramentos; Rio de Janeiro, IHGB; Brasília, DF, INL, 1976. v. 3.
STEDMAN, John Gabriel. *Narrative of a five years expedition against the revolted negroes of Suriname in Guiana, on the wild coast of South America, from the year 1772 to 1777*. London, 1796, 2 v.

STEWARD, Julian H. & FARON, Louis C. The Guyanas: matrilineal societies. IN: ____ . *Native peoples of South America*. New York, McGraw-Hill, 1959. c. 12, p. 319-21.

SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. *Relatório do Programa Apalai*.

____ . *Relatório do Programa Hixkaryana*.

____ . *Relatório do Programa Oiampi*.

TERMO de compromisso que entre si celebraram o Gov. do Território do Amapá; a FUNAIe a comunidade indígena do Uaçá, do Município de Oiapoque. s.l., 30 set. 1980.

THOMPSON, E. *The coast of Guiana from the Oronoko to the river of Amazons*. London, 1781.

TOBLEN, F. & TOBLEN, J. *Tentative phonemic statement Karipuna creole*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1976.

TOBLEN, J. Adivinhação Karipuna. IN: INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA PROF. SOUZA MARQUES. *Arquivos de Anatomia e Antropologia*. Rio de Janeiro, 1979/80. v. 4-5, p.301-21.

TONY, Claude. Voyage fait dans l'intérieur du continent de la Guyane chez les indiens Roucoyens... en 1979. *Nouvelles Annales de Voyage*, Paris, *1*:213-35, 1843. 4éme sér., 4éme année.

TRABALHO na Guiana atrai grupo Palikur. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 19 dez. 1978.

UAÇÁS contra a via BR-156. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 09 set. 1980.

UMA VIAGEM ao Oiapoque. *Jornal do Povo*, 04 jun. 1979.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ. *Relatório sobre Levantamento de dados sobre as tribos de Tiriyos e Apalai*. Belém, jul. 1979.

VAN VELTHEM, Lucia Hussak. Representações gráficas Wayana-Aparai. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém, n. 64, 1976.

____ . *Relatório para a FUNAI sobre o Parque Indígena Tumucumaque*. s.l., 1979, 31 p., mapa.

____ . O Parque Indígena de Tumucumaque. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*: nova série: Antropologia. Belém (76).1-31, out. 1980. il.

____ . *Relatório para a FUNAI sobre as comunidades Karib na área indígena da bacia do rio Jari*. s.l., 1980. 21 p.

____ . *Levantamento: Situação Atual das Populações Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes à aldeia Xuxuime dos Wayana-Aparai. s.l., 1981.

____ . Parque Indígena Tumucumaque. *Boletim da Comissão Pró-Índio*, São Paulo (12):6-7, dez. 1982.

____ . *Levantamento: Situação Atual dos Povos Indígenas no Brasil*: ficha padrão preenchida com informações referentes aos índios Apalai do Jari. s.l., 1982.

VASCONCELLOS, Manoel de Farias e, Tenente-Coronel, Presidente da Província do Pará. *Falla dirigida a Assembleia Legislativa da Provincia do Pará na segunda sessão da IX Legislatura em 1 de outubro de 1859*. Pará, Typ. Commercial de A. J. R. Guimarães, 1859. 75 p.

VIEIRA FILHO, J. P. B. O diabetes mellitus e as glicemias de jejum dos índios Karipuna e Palikur. *Rev. Ass. Med. Bras.* (23):175, 1977.

____ . O diabetes mellitus entre os índios dos Estados Unidos do Brasil. *Rev. Antropologia* (21):53-60, 1978.

____ . Deficiência da 17,20 — desmolase (lipse) e pseudo-hermafroditismo masculino entre os índios do rio Curipi. *Rev. Ass. Med. Bras.* (27):257, 1981.

VILLIERS, Marc de, Barão. Journal inédit du voyage du sergent La Haye de Cayenne aux chutes du Yari — 1728-1729. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*: nouvelle série, Paris, v. 12:115-81, il.

WAI-WAI. *Revista de Atualidade Indígena*. Brasília, DF, FUNAI, *2*(10):42-50, maio/jun. 1978. il.

WEISENBURGER, Peter. *Formulário Padrão Apalai*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1961.

____ . *Formulário padrão Uruguayana*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1961.

____ . *Names of cultural itens — Uruguayana-Aparai* — supplementary information: Apalai — Texts I, II, III. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1961.

YDE, Jens. *Material Culture of the Waiwai*. Copenhagen, National Museum of Denmark, 1965. (Ethnographic Séries; 10).

ZIMMERMANN, Jorg. *A ocupação recente da fronteira amazônica e algumas particularidades do processo no Amapá*. s.l., 1980. 25 p.

AAGF, 8, 142
Abreu, Paulo Cesar, 11, 136
Abreu, Rogério, 133
Acahé, 185, 186, 187, 193, 205
Açaizal, 13, 36, 65, 66, 69, 72, 79
Acapu, 185, 215, 217, 220
Acaraí, 185, 226, 231
Acari, 230
Achefa, 188, 193, 209
Aimã, 11, 112, 113, 124, 126, 130, 133, 135
Água Fria, ig. (ou Ponekuru), 216, 222
Água Preta, 111, 112, 124, 132, 133, 135
Aguiar, Brás Dias, VII, VIII, 143, 144, 165, 179, 188
Agro Industrial do Amapá, V
Agro Pecuária Rio Cajaraí, V
Aiuba, 187
Airão, 247
Ajudância do Oiapoque, 3, 69
Akalapi, 188
Akriana, 225
Akurio, 147, 185, 188
Albou, Lefèbvre d', 21
Aldeia São José dos Galibi, 89, 91, 93
Alenquer, 148
Almeida, Maria da Penha, 217, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 233, 234, 241, 242, 245, 246
Almeida, A. W. B., V, IX
Almeirim (município, Estado do Pará), V, VII, 111, 140, 144, 148, 162, 170, 175, 186
Almerindo, 223
Altamira, 106, 229
AMA, 79
AMCEL, IV
Amapá, I, V, VI, VII, VIII, 16, 20, 21, 22, 24, 28, 41, 70, 91, 92, 95, 102, 106, 132, 167,
Amapari, 91, 99 102, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 118, 122, 124, 133, 136
Amazônia Legal, 191
Amazonas, rio, I, IV, 16, 21, 22, 66, 108, 144, 148, 219, 229
Ambrósio, ric, 219
American Museum of Natural History, 232
Amikuane, 109, 147
Anakaremâ, 144
Anapuaka, 140, 168, 170
Anauá, 19, 21, 28, 234
Anatum, 144, 162, 164, 168, 170
Andrada, José Júlio de, 148
Angui, lago, 63
Aniká, 66, 70
Anivota, 226, 243
Antivariólica, 38, 56, 166
Antonio Tiriyó, 186, 206, 209
Aocapoto, 176
Apalai, 139, 143, 144, 154, 160, 164, 165, 166, 181
Apama, VII, 109, 110, 139, 144
Aparai, VII, VIII, 109, 110, 113, 139, 140, 144, 147, 148, 157, 164, 165, 168, 172, 176, 178, 180, 181, 189
Aparai do Jari, IX, 175, 179
Aparai Jaké, 162
Apeá, 205
Aprouague, 92
Araçá, 104, 105, 113, 126, 130, 132
Aracaju, VII, 109, 144
Aracoepina, 185, 186
Aracoo, 228
Aracuam, 226
Araguari, VI, 42, 99, 102, 111
Arakoepina, 166
Aramagoto, 186, 187, 188
Aramayana, 187, 188
Aramapukú, aldeia, 139
Aramixó, 147, 188
Aramirã, 105, 107, 113, 130, 131, 132
Arapoty, aldeia, 105
Araraparú, 185, 189, 219
Ararari, 189
Arawak, 8, 89
Arawata, 185
Aretani, vide Litani, rio, 106, 147
Arikampo, 175, 179
Arimihoto, 188
Ariwémëne, aldeia, 139, 141, 168
Arnaud, Expedito, 2, 9, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 31, 38, 39, 42, 43, 48, 66, 67, 68, 73, 83, 91, 93, 143
Aroã, IX, 111, 112
Aroaqui, VI
Arokoepina, 152
Arquivo Paróquia Oiapoque, 21, 42, 66
Artíndia, 35, 162, 163, 242, 243
Aruã, VI, 22, 41, 142
Aruaque, 19, 22, 41
Asas do Socorro, 245
Assembléia de Deus, 28
Assis, E., 3, 13, 14, 42, 46, 48, 57, 68, 80, 121
ASTER, 36, 69, 77, 79
Avelino, 65, 69
Awanâma, 226
Awara, 8
Awiri, 185, 186, 187, 188, 193, 205
Aukwayene, 19
Axiki, 140, 168
Azevedo, Carlos Amaury M. de, 23, 79
Azoká-Paño , 144

Bambou, 24
Bandeira de Mello, gen., 5
Barata, Magalhães, 14, 84
Baracuxi, 226, 228, 234, 239, 247, 249
Barcelos, Anibal, 11
Barro Branco, 243
Batista, João Tavares, 223
Bauer, M., 170

Bauve, 99
Barracão, 65
Beaudet, 118
BCG, 38, 56, 80, 132, 166
Becharnel, 83
Beiradão do Jari Florestal, 179
Beiradão do Monte Dourado, 180, 181
Belle Cri, ig., 91
Belém, VI, VII, 5, 13, 14, 15, 16, 37, 69, 80, 103, 106, 127, 130, 131, 144, 162, 164, 165, 166, 186, 191, 192, 209, 211, 226, 244, 245, 247
Benoit, Norbert, 104
Benson, Irene, 229, 238, 245, 247
Berna, 2, 28
Betendo, 108
Bezerra, dna. Maria, 53
Bible Fellowships, 233
Biet, pe., 41, 92
Biscote, 50
Boa Vista, 191, 226
Boletim do Museu Goeldi, 172
Bom Salvador, 19
Bona, 143, 164, 165, 166
Boni, VIII, 7, 110, 142, 148
Boodt, Vera, 245
Borges, Mal. Brig. Francisco de Assis de Oliveira, 190
Bovi, 66
BR-156, I, VIII, 1, 3, 9, 13, 24, 39, 60, 65, 66, 68, 77, 80
BR-163, 163, 172
BR-174, I
Bragança, 66
Brasil, I, 5, 8, 19, 41, 140, 142, 143, 148, 152, 163, 168, 185, 186, 189, 231, 233, 234
Brasília, 69, 93, 131, 160, 163, 247
Breves, 66
Brooks, 21, 66, 186
Brown, Barrington, 231
Brusque, 109

Cabanagem, 219
Cabanos, 66
Cabo do Norte, 21
Cabo de Orange, 21
Cachoeira Bateria, 242
Cachoeira da Fumaça, 226, 234
Cachoeira dos Quatro Travessões, 226
Cachoeira Paraíso, 230
Cachoeira Porteira, 226, 238, 244, 246
Cachoeira Vinini, 242
Cachoeirinha, 65
Cachorrinho, ig., 229, 233
Cachorro, rio, 219, 228, 246
Caetano Amico, D., 11
Caiena, VII, 2, 5, 22, 24, 25, 41, 42, 66, 70, 92, 110, 148
Cajari, V
Calçoene, 21
Camarão (vide Ribeiro, Brig. João Camarão Telles),
Camilo, 23, 28
Camopi, 8, 104, 110, 111, 147
Campanha do Filtro, 57
Campanha do Tijolo, 4
Campbell, Alan, 135
Campinha, 65
Campo Grande, 66
Campos, Queiroz, 209
CAN, 190
Candinho (Kayuiri), 241
Cantina, 35
Capitania do Cabo do Norte, VI
Capitão Iaparrá, 23
Capitão Lerenício, 23
Capitão Renato, 133
Capoeira, 104, 107, 113
Capucu, 166
Caracaraí, 247
Carajá, 133
Carajuwa, 99
Carari, 249
Caré-curu, ig., 179, 180, 181
Carelli, Vincent, 14, 68, 190
Carib, 22, 41, 73, 89, 92, 99, 125, 139, 183, 215, 225, 226, 246
Caribe, ilhas, 148
Caripura, 66
Caroã, 65
Carocal, ig., 162, 170, 181
Caruá de Alenquer, rio, 176
Carvalho, J. C. de, 113, 130, 131, 143, 147, 233
Cassauá, IX, 216, 222, 225, 226, 229, 230, 231, 234, 235, 241, 242, 243, 245, 247
Cassipiri, 130
Cassiporé, VII, 3, 9, 13, 14, 21, 42, 43, 60
Castanhal, 104, 107
Castanheira, ig., 168, 170
Cavalcante, frei Paulo, 206
Caxixi, 31
Caxorena, 219
CEBEMO, 13
Cecílio Kaxuyana), 220
CEE, 104
CEME, 77, 80, 131
Cemitério, 66
Chaves, Orlando de Albuquerque, 247
Chermont, Justo, 2
Chipariwini, rio, 185, 188, 189, 201
Chiriwiyana, 229, 230
CIBRASA, 223, 249
Cícero da Cruz, 31, 37, 38
Cidade Encantada, 234
Cidade Velha das Pedras, 234, 249
CIMI, 1, 3, 4, 5, 9, 11, 13, 14, 16, 17, 21, 36, 37, 39, 44, 56, 57, 66, 69, 70, 72, 76, 79, 87, 93, 131
CIMI Norte II, 9, 14, 15, 131
Cirillo, frei, 191, 206
Cinval, Cidô, 20, 21, 37
Citaré, 147, 167, 168, 171, 188
Cláudio Antenor, 180
Clevelândia, 2, 13, 14, 35, 70, 89, 93
Clevelândia do Norte, 2
COAMA, 216
Coco, garimpo, 133
Coco, vide Santos, Manoel Primo dos,
Código Florestal, 168
Cognat, 140, 142, 143
Colômbia, 191
Colônia Militar do Oiapoque, 2, 3, 11, 16, 28, 44, 60
Comando Aéreo Regional, 191
Comando Militar de Oiapoque, 56, 58
Comdreau, 22
Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, 179, 188
Comissão Colonizadora de Oiapoque, 2
Companhia Vale do Rio Doce, 223
Confederação de Cooperativas do Oiapoque, 36
Congregação de Jesus Crucificado, 183
Conselho Geral de Caiena, 7
Conselho Tribal, 48
Construtora Andrade Gutierrez, 226
CPRM, IV, 102, 111, 171, 180, 181, 249
Cooperativa de Kumarumã, 4
Cortez, 186, 198
Costa, João Batista de Oliveira, 133
Costa Paricuria, 21
Costa, Sebastião Amâncio da, 225, 226, 228, 233, 234, 238, 241, 243, 244, 246, 247, 249
Coudreau, 63, 110, 143, 148, 176
Coudreau, H., VIII, 144, 231
Coudreau, Olga, 144, 188
Couman-couman, 24
Crevaux, VIII, 143, 176, 188
Cruls, Gastão, 191
Cruz, 31, 37, 38
Cruzada de Evangelização Mundial, 111, 233
CSN, V, VI, 5
Cuc, rio, 102, 103, 104, 109, 110, 111, 113, 132, 133, 135, 136, 147, 179
Culari, 136
Cumai, 131
Cumam, 181
Cumaruman, 58
Cuminá, vide Pam de Oeste
Cuminapanema, 216
Cunani, 20, 21
Curipi, VIII, 1, 2, 3, 4, 9, 11, 16, 19, 21, 22, 24, 31, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 48, 63, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 76, 80, 83, 84, 89, 111
Curipini, 188
Curuá, 144, 147, 168
Curuá de Alenquer, 144, 166
Curupati, 228
Cururu, 191, 192
Cuxaré, 24, 185, 186, 187, 188, 189, 205, 210

Dário, 84
DASS, 25, 104
Derbxshire, 226, 244
Desmond, 226, 244
DGO, 95
DGPC, 113, 136
DGPI, 95, 136, 172
Diabo Igarapé, 42, 50
Diaikaikani, 73
Djalma, 37
Djouca, 7
Djuka, VIII, 148, 183, 188
DOCEGEO, 247
Doloric Igarapé, 42, 50
DNPM, 132
Door-To-Life Gospel Mission, 185
Doquinha (Professora), 57
Dora, Dra., 191
DR, VIII, 11, 77, 79, 80, 130, 131, 132, 133, 136, 180, 209, 216, 238, 243, 244
Dreyfus Gamelou, 19, 23, 24, 25
Dyonisio Bento, 39

ELETRONORTE, 245, 246, 247

Elomar, 247
Elza, 70
Emerillon, 8, 99, 104, 110, 111
Emílio Leôncio, 28, 31
Encruzo, 1, 2, 9, 36, 37, 48, 56, 77, 80
EngeRio, 246
EPM, 37, 80
Erepecuru, 185, 188, 190, 219, 225, 228
Escola Isolada Mixta da Vila do Espírito Santo de Curupi, 79
Espeng Minérios Ltda., 249
Espírito Santo, 13, 14, 16, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 77, 79, 80
Essequibo, 231, 233
ESP, IV
EVS/FUNAI, 37, 38, 42, 50, 56, 66, 80, 93, 107, 131, 132, 166
Estados Unidos da América do Norte, 189
Estatuto do Inini, 7
Ewarhoyana, 185, 186, 189, 217, 220
Ewka, 225, 233, 234, 241, 246

FAB, VI, VII, VIII, 102, 111, 152, 154, 162, 164, 165, 166, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 203, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 220, 242, 245, 247
Falciparum (malária), 166
Faranakuru, 229
Farabee, 111, 188, 231
Fariariaka, 226
Farikotó, 225
Faro, V, VII, 231, 234
Faruaru, 229
Farukwotho, 228
Faskyana, 225
Fazenda Suraimon, 2, 3, 57, 58, 60
Fazenda União, V
Felício, rio, 102, 103, 111, 113, 135
Felizardo dos Santos, 14, 16, 42, 60
Fernandes Eurico, 2, 21, 42, 43, 44, 66, 84, 85, 143, 144, 148, 179
Ferreira, 111
Festa de Maio, 83
Figueiredo, 188, 189
Figueiredo, João, 245
Flexa, 13, 19, 20, 21, 28, 31, 36, 37, 38, 42
Floresta Naciona, IV, 134
Flotte, Augusto, 22, 23
Fock, 233, 240, 241
Fonseca, VII
Forochá, 241
Fortes, João, 66, 67, 69
França, 7, 8
Franciscanos da Província de Santo Antônio, 189
Freire, Paulo (método), 16
Frikel, Protásio, VII, VIII, 143, 147, 165, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 196, 198, 201, 205, 206, 209, 210, 215, 216, 217, 219, 220, 222, 225, 226, 229, 233, 234
Froidevaux, VII, 109
FSP, VI
Fuerst, 186
FUNAI, I, IV, VII, VIII, IX, 1, 3, 5, 9, 11, 14, 16, 17, 24, 28, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 56, 58, 66, 68, 69, 72, 77, 79, 80, 85, 93, 95, 99, 102, 103, 108, 111, 112, 113, 115, 117, 122, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 143, 152, 154, 160, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 171, 172, 180, 193, 206, 206, 209, 212, 216, 228, 229, 234, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249
FUNRURAL, 37, 77

Gabaret, 23, 24, 25
Gabriel, 93
Galibi, I, VI, VII, VIII, IX, 1, 2, 3, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 19, 21, 22, 31, 38, 63, 67, 68, 69, 72, 83, 84, 85, 87, 89, 91, 92, 93, 95
Galibi da Guiana Francesa, 2, 3, 5, 7, 14, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 36, 48, 67, 70, 76, 91, 92, 179, 185, 188
Galibi-Maruane, 83
Galibi-Marworno, 41
Galibi-taira, 147
Galibi do Oiapoque, IX, 14, 41, 79, 89, 91
Galibi do Uaçá, 2, 3, 5, 9, 13, 24, 41, 73, 80, 89, 91
Gallois, Dominique, IV, VI, VII, VIII, IX, 68, 72, 93, 105, 106, 107, 109, 111, 113, 115, 118, 131, 135, 136, 162, 179, 183, 186, 190, 198, 201, 203, 216, 217
Gama e Silva, Almirante Roberto, V
Gavião, 183, 187
Gavião de Mãe Maria, 106
GEBAM, IV, V, 171, 181
Georgetown, 189
GETAT, V
Gleen,Johnson, 23 , 28, 31
Gomes, Silvio, 70, 87
Gospel Recording, 111
Governo Estadual do Pará, 185
Governo T. F. Amapá, 3, 16, 55, 57, 77, 113
Green, Diana, 31, 36
Green, Harold, 31, 35
Grenand, 21, 24, 27, 38, 48, 63, 68, 92, 99, 106, 110, 124, 139
Grenand, F., 8, 102, 104, 117, 118
Grenand, P., VI, VII, 5, 21, 24, 31, 35, 108, 113, 114, 115, 118, 122
Grenand P. e F., 8, 25, 92, 115, 119, 142
Grillet, 83
Guaiapi, 108
Guarda Nacional, 219
Guiana, VII, 2, 5, 7, 8, 22, 24, 31, 48, 104, 147, 188, 189, 226, 229, 231, 234, 241, 243, 245
Guianas, I, V, VI, 19, 21, 41, 73, 89, 92, 118, 144
Guiana Francesa, I, VI, VII, IX, 41, 48, 83, 99, 102, 104, 106, 110, 111, 140, 142, 144, 147, 160, 163, 166, 170, 172
Guiana Holandesa, VIII, 148
Guiana Inglesa, 229, 231, 232, 233, 238
Guillaume, 23
Guilherme, 28
Guppy, 201, 233
Gurupá, 108

Haas, Cirillo, 206
Harcourt, R., 231
Horst, Célio, 233
Hawkins, 233
Hemming, 186
Heckenroth, 110, 111
Hixkaryana, VII, VIII, 215, 216, 220, 222, 225, 226, 229, 230, 231, 233, 234, 238, 241, 242, 243, 244, 245
Holden, 232
Hospital da Aeronáutica em Belém, 210
Hospital Militar de Clevelândia, 37, 56
Hospital de Saint Georges, 25
Humenexa Courbaril, 158
Hurault, VI, 8, 106, 142, 157
Huxley, 186
Iã, 105
Ianawa, 19
Ianejar, 109
Ianypaí, 105
Iaskuryana, 220
Iawaripoxikere, 175
IBDF, 167
IBGE, 168
ICOMI, IV, 102, 112, 126, 131, 132
Ingarüne, 219, 220, 222
Inglês, 66
Igreja Adventista, 28
Igreja Católica, 3, 28
Igreja Pentecostal, 23, 31
INCRA, V, 93, 228
Inini, 7
Inipuku, IX, 102, 103, 105, 107, 109, 111, 112, 117, 124, 130, 132, 133, 135, 136
Inspetoria Especial de Fronteiras, 23
2ª Inspetoria Regional de Belém, 39
Instituto E. Barreto, 210
Instituto Evandro Cleofas, 210
Ipitinga, 102, 106, 107, 166, 175, 179, 180, 181
Iracoubo, 92
Iriki, 187
Irikitimene, 139
Irikitimoiné, 158
Irimeumi, 19
Isuupimwa, 19
Itapéké, 140, 141, 168, 170
Itapecuru, 172
ITERPA, 172
Itoh, 107
Itutan, 20, 21, 22
Itxawau, ig., 228, 238, 249

Jacaré, 103, 132
Jaké, 161, 163, 164
Jari, I, IV, V, VIII, 99, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 113, 124, 130, 132, 142, 143, 144, 147, 148, 154, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 188, 234
Jari Florestal, IV, V, 175, 180
Jatapu, I, IX, 225, 228, 231, 234, 239, 243, 244, 249
Jatapu Mineração Ind. e Com., 247, 249
Jatapuzinho, 228, 234, 238
Jawarary, aldeia, 105
Jensen, Arturo e Cherye, 131
João Aranha, 164
João Carvalho, 126, 127
João Pastor, 180
João do Valle — tiriyó, 185, 186
Joaquina, 84
Joaquim Manoel, 110, 126, 127, 131
Joel, 79
Juminá, VIII, 13, 20, 42, 65, 72, 83, 84, 85, 87
Juruna, 108

Kachuru, 215
Kahiana, 215, 219, 220
Kaikusiana, 176, 179
Kaiman, 50
Kajari, 21
Kakayoníni, 226
Kalinã, 92, 189
Kamani, 188
Kamarayana, 225, 230
Kamõhiyene, 25
Kamuyune, 27
Kanashen, 189, 229, 233, 234, 241
Karafatele, 226
Karafawyana, VIII, 225, 226, 228, 229, 238, 243, 247, 249
Karahawyana, 225, 229, 230
Karan, 83
Karanaty, 132
Karaota, 108
Karapanaty, 102, 103, 104, 105, 106, 112, 113, 124, 132, 133, 135, 136
Karapiuty, aldeia, 105
Karawowo, 104, 105, 107, 111, 133
Karaxana, 230
Karib, 42
Karipou, vide Karipuna
Karipuna, I, VIII, 1, 2, 3, 5, 9, 11, 13, 14, 16, 17, 22, 23, 24, 28, 38, 41, 44, 48, 57, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 93
Katawina, 231
Katuena, 225, 226, 229, 230, 231, 242
Kawakuyune, 27
Kawãlpuku, 25
Kaxpakuru, 216, 219
Kaxuru, rio, 219, 220
Kaxuyana, VIII, IX, 171, 172, 183, 185, 186, 189, 193, 198, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 229, 239, 242, 244, 247
Kayana, 189
Kayrumauá, 42
Kloos, 142
Koehn, Edward e Sally, 165
Koroyana, 225
Kourantyne, 188
Kourou, 5, 8, 92
Kuaxi, 91
Kuiapuranga, 69
Kukuyana, 188, 147
Kulé-Kulé, 152
Kulyv, 73
Kumakakwa, cachoeira, 109
Kumakarpan, 140, 141, 168
Kumakawyr, 104, 105
Kumarawana, 147
Kumarunã, 1, 3, 4, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 42, 44, 46, 48, 50, 56, 57, 69, 72, 73, 77, 83, 84, 91, 93
Kumakary, ig., 102
Kumenê, 19
Kumiyana, 229
Kumuimã, 185
Kunana, 83
Kunaen, 21
Kurarakwe, 103, 107
Kuriew-Kurutary, 144
Kurinau, 241
Kuriumé, 241
Kuriwini, 188
Kurkuwau, 22
Kuruni, rio, 185, 189
Kurupeimé, 170
Kustuné, 152, 166
Kuykiti, 21
Kuyuri, 157, 198
Kwip, 19
Kyurupanan, 179

La Barre, 21, 41, 92
La Marmite-Wayana, 159
Lapointe, 143
La Savane, 23, 24, 25
Laet, Jean de, 87
Laranjal, IX, 65, 67, 83, 84, 85, 87
Lastri, IV
Lawa, 142
Leal, Jason, 80
Leawitt, Claude, 201, 233
LBA 36, 79,
Lei Áurea, 219
Leblond, 142
Lekol Kheuol, 57
Lençol, lago, 63
Leon, 27, 28, 36
Lepriem, 22
Lia, Agenor de, 223
Litani, 140, 142, 144, 147, 148, 152, 163, 165, 166, 188
Lod, Geraldo, 14, 79, 89, 91, 93
Loewenau, Floriano D., 190
Lombard, 186
Louis, aldeia, 23
Lourival, 36

Macaé, cachoeira, 167
Macakwara, 179
Macapá, I, 4, 5, 9, 11, 13, 16, 37, 44, 69, 80, 89, 102, 111, 126, 127, 130, 132, 133
Macará, 111
Maçaranduba, 175
Macauari, riozinho, 243
Machado, frei Sireno Oliveira, 206, 211
Macial, Manoel Floriano, 9, 11, 14, 16, 48, 58, 73
Macônia, região, 42
Macori, 167
Madeira, 63
Maguawaly, Paul, 8
Mahury, 92
Maicuru, 143, 144, 147, 166, 168, 172
Major Porto, 11, 60
Major Saul, 9
Makuatirimoine, aldeia, 139, 144
Malariae, 166
Malcher, José Maria da Gama, 9, 63, 188
Manaus, 14, 238, 244, 247
Manço, 219
Manços, frei Francisco São, 219
Mana, igarapé, 8, 63, 65, 89, 91, 92
Manezinho, igarapé, 42, 50
Manga, 3, 11, 13, 16, 21, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 79
Mapaoni, 135, 136, 152, 166, 172
Mapapwen, 50
Mapeké, 144
Mapex, 233
Mapuera, VIII, 216, 223, 225, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249
Maracajá, 179
Maracanaquara, 168
Marachó, 188
Maracoupi, 99
Marajó, VI, VII
Maraon, VI, 19, 21, 22, 41, 42, 83
Maraoni, 41
Marapi, rio, 167, 168, 171, 172, 185, 186, 188, 189
Marapuruwa, 73
Maraunu, 41
Marawair, 20
Marawana, 89
Marcos, 85, 87
Marcos Terena, 69
Maria do Carmo, IX, 85
Maria da Graça, 245
Maripa, 25
Maripasoula, 8
Mariry, 103, 105, 107, 113, 126, 130, 131, 132, 133, 135
Maritano, José D., 11
Maroni, VII, 41, 89, 92, 110, 142, 144, 147, 148
Marouane, igarapé, 25
Marouini, 147
Martinique, 92
Martins, 109
Maruakpa, 170
Maruane, 9, 22, 23, 24, 41, 50, 72
Marwi-Moeny, 144
Marwôrno, 41, 89
Massel, Guy, 18, 25
Massiwa, 135
Matawari, 188
Matiqui, 241
Matume, 230
Maués, 229
Maurice, 23
Maurício, Leal, 28
Mauruimené, 139
Mawari, 230
Mawayana, 225, 229, 230, 231, 232, 233, 240
Maxipuri, aldeia, 139
Maxipuriná, 144
Maye, 20, 21
Mayacaré, 92
Mayfurixana, 225
Mazagão, V, 102, 111
MEAF, V, VI
MEC, 245
Mirelles, Francisco, 191
Mekoro, 148
Melancieira, 179
Mellitus, 38
Mendes Junior, 130
Mensageiro, 9, 11
Mentelle, 188
Mepeku, 181
Meuchá, 241
MICEB, 226, 229, 234, 240, 242, 243, 245, 246, 247
Micico Oiampi, 113, 130
Mielert, 186, 206, 211, 217
Miggliazza, E., 183
Mineração e Comércio Anauá Ltda., 247

Mineração Monte Negro Ltda., IX, 112, 133
Mineração Rio Norte S/A., IV
Ministério da Agricultura, 168
Ministério da Aeronáutica, 190
MINTER, V
Mirambeau, 24, 25
Missão Antioquia, 209
Missão Araparu, 234
Missão Cururu, 190
Missão Franciscana do Alto Paru de Oeste, 183 185, 191, 193, 201, 206, 209, 220
Missão Protestante de Araraparu, 186
Missão Salesiana de Maturucá, 24
Missão Tirió, VI
Missão West Indiens, 163
Mitiko, 104, 105, 107, 112, 113, 130, 131, 132
Miywa, 241
MOBRAL, 36, 37, 38, 57, 77, 85, 187, 245
Mocquet, Jean, 21
Moisés Yapahá, 28, 31, 35, 38
Moitará, 160, 163
Moloko-Pota, 102, 105, 107, 111, 113, 130, 135, 136, 170
MNTB, 4, 28, 37, 38, 191
Monemi, 203
Mong, 7
Monte Alegre, cidade, 148
Mepo, 157
Morcego, 91, 95
Moreira, Eulino, 133
Mucuru, 109, 111
Mula, aldeia, 104
Munduruku, 191
Museu Göeldi, 171, 191, 209
Muxen, 179

Narciso, 23, 27
Nardi, IV
Naxau, 193, 209
Nheengatu, 63
Nhamundá, I, VII, VIII, IX, 215, 217, 220, 222, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 238, 244, 247, 249
Nimuendajú, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 28, 39, 41, 42, 63, 65, 66, 67, 70, 111, 143, 144
Nipuku, 179
No Lang, 16, 39
Nonato, 11
Noronha, VII
Nova Carajás, IV, 133, 134
Nukóy, 144
Nunes, Armando, 84
Nunes, Luiza, 85
Nunes, Nonato Correia, 222
Nunes, Raimundo Correia, 245

Óbidos, V, 186, 190, 212
Oda, Cesar, 9
Oelemari, 188
Oiampi, ver Waiãpi, 179
Oiapoque, I, VI, VII, 2, 3, 5, 9, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 44, 48, 50, 57, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 76, 77, 83, 84, 85, 89, 91, 92, 93, 95, 99, 102, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 147, 148, 186, 188, 191
Okome, vide Paru de Leste, 185, 186
Okomoyana, 188
O Globo, IV
Oliveira, Fred., 1, 9, 11, 13, 14, 15, 21, 55, 57, 140, 143, 163, 165
Oliveira, Gen. Ismarth de Araujo, 58
Olson, 131
Onça, igarapé, IX, 102, 104, 105, 112, 124, 130, 132, 135, 136
Onça Karapanaty, 103, 107, 111, 117, 130, 135, 136
Opagwana, 147
Orapu, 24
Orenoco, rio, 92
Oriná, Piwru, 144
Oriximiná, V, 188, 191, 226, 229, 247, 249
Orlando Paulo, 11, 21, 23, 24, 27, 28, 31, 34, 35, 36, 37, 38
Orokoyennes, 147
ORTSM-CNRS, 24, 25, 38
Ounary, 24
Ouanari, 67
Ouampi, vide Waiãpi, 99
Ouripi, 67
OXFAM, 79

PA, I, IV, V, VI, VIII, 15, 38, 66, 144, 167, 179, 181, 190, 226
Pacupina, 185, 186
Paiki-piranga, 99
Paimeru, 185, 186, 187, 193, 205, 209
Pairary, aldeia, 103, 105, 107, 133
Palaimiune, 25
Paliku'ene, 19
Palikur, I, VIII, 1, 2, 3, 4, 5, 9, 11, 13, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 56, 57, 69, 70, 92
Paloemeu, 140, 142, 147, 163, 185, 188, 189
Panama, rio, 185, 188, 189, 219
Pano, 63
Parakaru-Panõ, 102
Parakanã, 106, 113, 131
Paramaribo, 148, 189
Pararara, igarapé, 223
Paricura, 22, 23
Parisi, Fiorello, 107, 112, 130, 133, 135, 180
Paróquia de Oiapoque, 37
Parque Indígena de Tumucumaque, 186
Paru, IV, V, VIII, 109, 133, 135, 144, 147, 152, 162, 163, 166, 167, 168, 170, 176, 179, 180, 181, 191, 198, 203, 204, 209, 211, 212, 222
Paru de Leste, rio, VIII, IX, 139, 140, 144, 148, 154, 158, 164, 166, 167, 168, 171, 172, 175, 176, 179, 181, 185, 186, 187, 188, 209
Paru de Oeste, rio, 167, 171, 172, 183, 185, 187, 188, 190, 191, 215, 216, 217, 220, 231
Parukawaré, 175, 176, 179, 180, 181
Parukawaré-Pata, 175
Parukoto, VII, 229, 230, 231, 232, 233, 240, 241, 242
Parukoto-Charumã, 225, 226
Paruzinho, rio, 186, 188
Pashki, 229
Patos, 181
Patris, 108, 147, 188
Patschá, 50
Paulo, dr., 127
Paulo, frei, 204, 210
Paxubal, 65
Peberdy, 232
Pedra da Onça, 185, 193, 209
Pedro (Uraka), 241
PDS, 68
Perepewa, 198
Perimetral (BR-210), I, V, 102, 104, 107, 112, 113, 124, 130, 132, 133, 134, 135, 171, 172, 212, 226, 244
Persévérance, 24
Pimenta, 85
Piano, vide Pianokoto, 183, 187
Pianokoto, 183, 187, 188, 191
Pianoi, 147, 188
Pinam, 104
PI, 14, 37, 38, 77, 112, 163, 164, 165, 193, 243, 247
PI Amapari, 112, 113, 126, 130, 131, 136
PI Curipi, 77
PI Galibi, 93
PI Luiz Horta, 110
PI Mapuera, 226, 238, 244
PI Mitiko, 117
PI Nhamundá, 244, 245
PI Palikur, 24, 37, 38
PI Uaçá, 3, 66, 77
PI Wai-Wai, 238
PIA, 103, 104, 105, 107, 112
PIA Jatapu, 234
PIN, 9
Pinto, Júlio Goes, 24
Pinto, Lúcio Flávio, IV
Pinzon, Vicente Yanes, 21
Pirawiri, igarapé, 111
Pirimayti-Capoeira, aldeia, 105
Pirixi, 175
Pirixiyana, 139, 175
PIT, IX, 102, 113, 130, 135, 136, 163, 167, 168, 171, 172, 209, 210, 212, 222
Plantel, 9
Poana, 228
Poemyune, 27
Polícia Federal, 13, 112, 133
Poloamazônia, IV, 244
Ponta de Bacaba, 46
Ponta de Cima, 46
Ponta do Capitão, 46
Ponta Grossa, 9
Ponta dos Índios, 83, 84, 85
Popota, 66
Porantim, 11
Porteira, 215, 217, 223, 225, 226, 229, 230, 234, 242, 245, 247, 249
Porto, 46
Porto Santana, 112
Porto Trombetas, 244
Poruré, 168
Prainha, 247
Prefeitura de Oiapoque, 38, 77, 80
Prelazia de Macapá, 3, 53
Prelazia de Óbidos, 220, 222
Premoná, 220
Progel, 249
Projeto Casulo, 56
Projeto Jari, V
Protássio, Brigadeiro, 245
Província Mineral Mapuera, IV, 247
Prôyana, 187, 188
Pũropû, 188
Pĩuoyana, 188
Puuntapy, aldeia, 139, 168

RADAM, IV, 132, 134, 135, 171, 234, 247
Rãgu, 187, 188
Raimundo Jerônimo, 57, 85
Rangu Piqui, 188
Rauschert, 139, 143, 144, 147, 148, 175, 176
Ratari, 248
Reis, Major Thomaz, VI, 2, 20, 21, 22, 23, 38, 39, 42, 43, 65, 66, 70, 79
Rerêyana, 220
Reserva Florestal de Tumucumaque, 167, 168
Reserva Galibi, 9
Reserva do Uaçá, I, VIII, 1, 9, 24, 36, 65, 72, 77, 80
Retiro Pastoril, 192, 164, 209
Ribeiro, 14
Ribeiro, Buj. João Camarão Telles, 111, 189, 190, 245
Ricardo Narciso, 28
Riedle, 245
Rio Negro, VII, 191, 211
Rio Novo, 228, 234, 238
Riozinho, 126
Riviere, 183, 185, 188, 189, 193, 196
Roehn, E. e S., 164
Roger, 104
Rondon, 188, 191
Roraima, IV, 192, 225, 234, 238, 243, 245
Roth, 231
Rousseau, 22, 28
Rozé, 24
Rucuyana, 147
Ruffaldi, Nello Pe., 3, 4, 9, 11, 13, 14, 16, 17, 21, 42, 56, 73, 79, 83, 147

Sabin, 93, 56, 132, 166
Sainte Foi, 188
Saint Georges, 2, 3, 5, 23, 24, 25, 35, 48, 66 89, 91, 104
Sakita, 188
Santa Fé, 84
Santa Isabel, 4, 13, 14, 16, 36, 65, 66, 67 68, 69, 72, 76, 77, 79, 80, 83, 84
Santa Maria, 48
Santana, 111, 133
Santarem, 144, 191, 212, 229
Santos, Henrique, 11, 13, 16, 69, 70, 77, 79
Santos, Manoel Felizardo, 4, 11, 42, 48, 50, 58
Santos, Manoel Primo Dos, IV, 1, 14, 16, 22, 23, 63, 66, 67, 68, 69, 72, 76, 79, 84, 111
Santos, Raimundo Nonato, 11
Santos, Sebastião, 66, 69
São Caetano de Odivelas, 66
São José, VII
São Manços, F. frei, 231
São Paulo, 84, 106
Saramá, 188
Saramanká, 7, 20, 91, 148, 188
Sarapó, capitão, 102, 111, 113, 118
Sarampo, 38, 56
Sarraf, 131
Schmidt, 143, 144, 186, 188
Schomburk, 188, 231
Schoepf, Daniel, 139, 140, 142, 143, 147, 148, 152, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 166 167, 170, 175, 179, 186
Schowyena, 231
Schultz-Kamphenkel , 143, 144, 175, 176, 178, 179
SECA AB, 16, 17, 38, 57, 77, 79
Secretaria de Agricultura, 134
Secretaria da Educação, 2, 16, 36, 93, 203
Secretaria da Saúde, 37, 38, 93, 132
Serra Acaraí, 231
Serra do Navio, IV, 102, 103, 126, 130, 131, 132
Serra Pelada, 181
Serviço Florestal do Ministério da Agricultura, 168
Sfair, Djalma, 55, 85
Shakauwa, 233
SIL, VIII, 4, 19, 20, 23, 28, 31, 35, 36, 37, 42, 102, 105, 111, 131, 139, 152, 164, 165, 166, 220, 222, 226, 230, 234, 238, 241, 243, 244, 245
Silva, Álvaro, 4, 66, 79, 80
Sinamary, 92
Slair, 3, 37
Sociedade de Ajuda Mútua, 13
Sociedade dos Padres Missionários da Prelazia de Óbidos, 190
Sonkané, 179
Souza, Manoel, 215, 220
Speiser, 143, 144
Spires, Rebeca, 15, 16, 79
Sua-Suaru, 226
Subvenções Familiares da Guiana, 8
SPI, I, VII, 2, 3, 5, 14, 20, 22, 23, 28, 37, 38, 39, 43, 44, 48, 56, 57, 67, 72, 77, 79, 84, 110, 111, 148, 168, 191, 234
SUCAM, 38, 56, 93, 131
SUDAM, IV
Sucurijunupã, 109
Suraimon, 44, 50
Suriname, VI, VIII, IX, 8, 92, 111, 140, 142, 148, 152, 160, 163, 164, 167, 183, 185, 186, 187, 189, 196, 198, 201, 209, 211, 219, 222, 233, 243
SUSA, 210
Stuecker, Gervásio, 206
Syndicat Agricole, 25

Tabatinga, 191
Tabarapixi, VI
Tafuri, Silvia, 113, 136
Taitetu, 104, 107, 109
Taíra, VII
Taki-taki, 183
Taminá, igarapé, 65, 66, 67, 69
Tamokomes, 99
Tamourim, igarapé, 142, 147
Tampac, 24
Tamutamuupano, 179
Tangará, 69
Tapain, 188
Tapamuru, 50, 73
Tapanahony, rio, 111, 140, 142, 147, 163, 185, 188, 189
Taparabú, 93, 95
Taratarafy, 185
Tarona, 183
Tarono, 183, 188
Tarumã, 231
Tataíra, 107
Tauacuera, 231
Tauriní, 228
Tawari, 13, 16, 19, 20, 21, 28, 31, 36, 37, 38
Telewuyu, 92
Tembé, 1
Teodoro, 69
Território do Inini, 7
Terry, 232
Timor, 19, 20, 21, 37
Tiouka, Felix, 8
Tipoca, 11, 19, 20
Tipock, monte, 42
Tiriós, missão, 164, 166, 190, 191, 220
Tiriyó, VIII, IX, 147, 165, 171, 172, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 198, 201, 203, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 215, 220, 222, 225, 226, 229, 231, 233, 234, 242
Tiriyó-Maraxo, 219
Tiriyometesem, 188
Tiwuyniru, 226
Tokoyen, 24
Tonate, 24
Tony, 147, 188
Toriry, 107
Toropé, 147
Totkumu, 229
Três Pedaços, 126, 133
Treze de maio, garimpo, 162
Tribunal Federal de Recursos, 133
Trinômio FAB-Missão-Índios, 111, 164, 189, 190, 206, 233
Trio, 183
Tríplice, vacina, 58, 166
Trois Sants, 104
Trombetas, I, IV, VIII, 185, 188, 215, 216, 217, 219,220, 225, 226, 228, 231, 233, 238, 242, 243, 244, 246, 247,
Tucunapi, IX
Tucuju, VI
Tuiuiu, 109
Tukufurmen, igarapé, 228
Tumucumaque, IV, VII, 102, 140, 165, 167, 185, 187, 188, 189, 209
Tumotayana, 228
Tunayana, 225, 229
Tupay, 21
Tupi, 21, 99, 104, 130
Tupi-guarani, 69, 99, 118
Tuaka, 42
Turé, 1, 31, 36, 42, 48, 50, 72, 73, 83, 91
Turuwiana, 225
Tutumó, 228, 231
Tuxáuas, 58
Txacuntá, 225
Txipidou, 65, 66
Tykyana, 225

Uaçá, I, VI, VII, VIII, 1, 2, 3, 4, 5, 9, 11, 13, 14, 16, 19, 21, 22, 23, 24, 31, 35, 37, 38, 39, 63, 66, 67, 68, 73, 79, 83, 84, 87, 91
Uanari, 41
Uiapü, vide Waiãpi, 99
Ukumenê, 4, 13, 16, 19, 20, 21, 24, 31, 34, 35, 36, 37
Ukupi, 21
Unenvagelized Fields, Mission, 233
UNI, 68, 69
Upurui, 108, 110, 147
Uratê, 48, 50, 57
Uruaratia, 166

Urubu, 19, 21, 180
Urucauá, VIII, 2, 9, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 68, 69, 77
Urucu, 50
Urumamayana, 220
Urupuí, VII
Urussu, 50

Vale, João Velho do, 108
Varadouro, igarapé, 50
Varkó, 241
Velthem, Lúcia van, 136, 141, 143, 147, 158, 163, 168, 171, 172, 175, 176, 178, 180, 181, 190
Venezuela, VI, 92, 191
Venturini, Gal. de Brigada Danilo, VI, 247
Vidal, 148
Vieira Filho, João Paulo Botelho, 37, 38, 56
Vietnã, 7
Vigia, 9
Vilhena, Antonio (CIMI), 42
Vila do Bom Salvador, 23, 31, 35
Vila do Espírito Santo, 36
Vila Santa Maria dos Galibi, 44
Vila Nova, 46
Vila Nova do Taparubu, 83, 85, 87
Vilhena, Antonio, 21, 39, 65, 79
Vivax (malária), 166
Volta Grande, 175

Wabui, VII
Wadãyene, 27
Wadáhĩnyune, 25
Waiãpi, I, V, VII, VIII, IX, 8, 91, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 122, 124, 125, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 170
Waiãpi-puk, 99, 111
Waimiri/Atroari, 233
Waipio, 109
Waimisĩ, 110
Waiwayene, 27, 28
Waiwaiyi, 229
Wakakuyene, 25
Wakapu, 193
Wakupuyune, 27
Wallace, R., 183
Wamá, 188
Waninika, 109
Wapixana, 229, 231, 233
Wapoá, 107
Warikyana (o mesmo que Arikiana), 215, 219
Wasiliene, 25
Waxama, 19
Wayana, VII, VIII, 8, 92, 102, 108, 109, 110, 111, 130, 135, 140, 142, 143, 144, 147, 148, 162, 163, 166, 175, 176, 179, 185, 186, 234
Wayana-Aparai, VIII, IX, 35, 102, 141, 144, 147, 157, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 171, 172, 175, 176, 179, 180, 181, 186, 212
Wayana do Suriname, 152
Wayarikure, 188
Weissenburger, Peter e Linda, 244
West Indies Mission, 142, 164, 185
Wini, 234
Wirachi, 230
Wotulaira, 22, 23
Wycliffe Bible Translators, 164

Xawyana, 230
Xereu, 225, 229, 230, 231, 232, 233, 242
Xikuyana, 220
Ximin-Ximin, 166
Xingu (rio), VII, 99, 108
Xirifá, 241
Xitaré-Tary, 144
Xowiyana, 225
Xuixuime, (aldeia), 139
Xuixuimó, 141
Xui-Xui-Mitary, 144

Yakayaka, 233
Yakuta, 234, 238
Yakutpit, 19
Yalukoxi - patá, 175
Yanomami, 172, 211
Yao, 21
Yau, 231
Yawi, 183
Yde, 229, 233, 234
Yonaré, 186, 193, 198, 205, 209
Yowa, 226
Ypinõn, 104, 105
Ytu, 104
Ytuaçú, 104, 105, 107, 113
Yukutú, 228, 238
Yukutú-Putó, 228
Yukwarayana, 225, 230
Yxamná, IX, 226, 238

Zacarias, 65
Zakarév-Moeny, 144
Zeca, 83, 84
Zé Pereira, 164
Zidoc, 104
Zilé, 65
Zona Aérea, 1ª, 190, 191

MAPA DAS ÁREAS DO LEVANTAMENTO

1. Noroeste da Amazônia
2. I. Roraima — lavrado
2. II. Roraima-mata
3. Amapá/Norte do Pará
4. Solimões
5. Javari
6. Juruá/Jutaí
7. Tapajós/Madeira
8. Sudeste do Pará
9. Maranhão
10. Nordeste
11. Acre
12. Rondônia
13. Oeste do MT
14. Parque Indígena do Xingú
15. Leste do MT/Goiás
16. Leste
17. Mato Grosso do Sul
18. Sul

COLABORE COM O LEVANTAMENTO

Enviando comentários, críticas, sugestões e acréscimos a este volume.

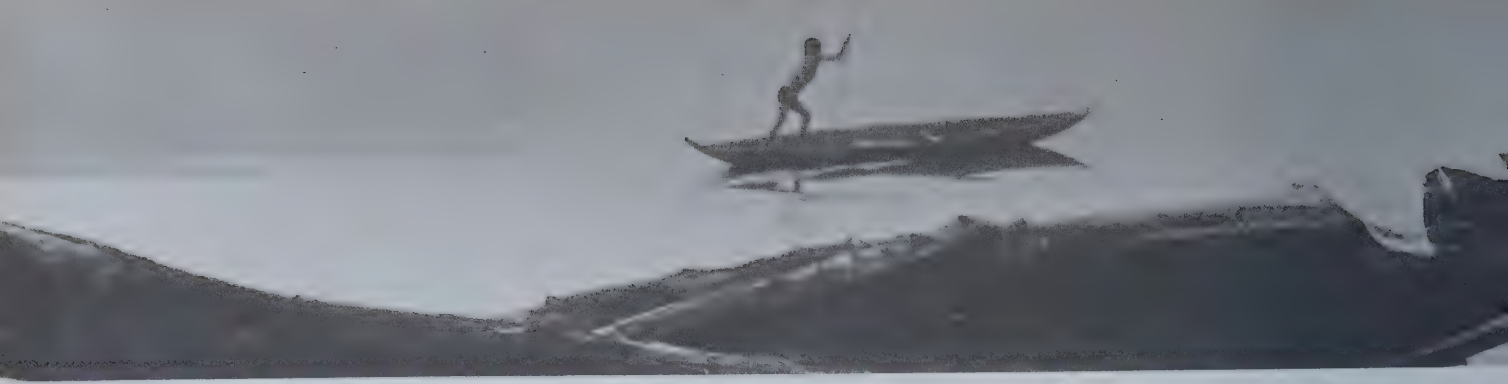
Para colaborar com os próximos volumes você pode enviar fotos, documentos, artigos, teses ou preencher a *ficha-padrão* para a coleta de informações sobre: nome, língua, população, localização, histórico do contato, modo de vida, tutela e assistência (com ênfase na educação escolar e serviços de saúde) e situação atual das terras, a respeito dos povos que você conhece. De preferência, informações dos últimos 20 anos, mas material histórico também é importante. Sempre que possível, as informações devem ser circunstanciadas, especificando-se claramente quem as coletou, quando e em que situação, e a que grupo local ou aldeia se referem.

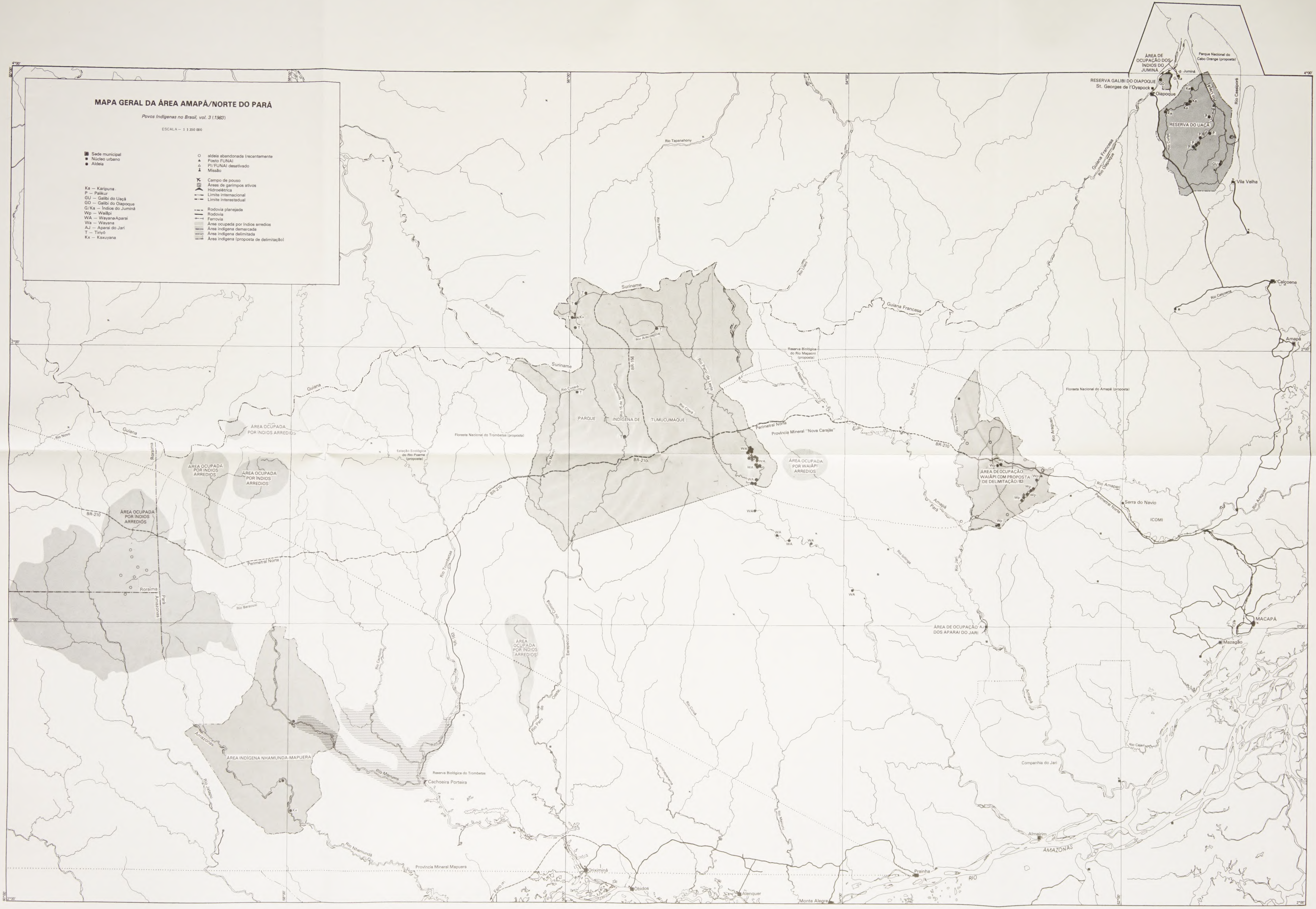
Para cada volume há prazos diferentes e eles não serão publicados na ordem em que estão numerados.

Informações sobre prazos, solicitação de fichas-padrão e demais esclarecimentos podem ser obtidos escrevendo-se para *Caixa Postal 54097, 01296, São Paulo, S.P., Brasil.*

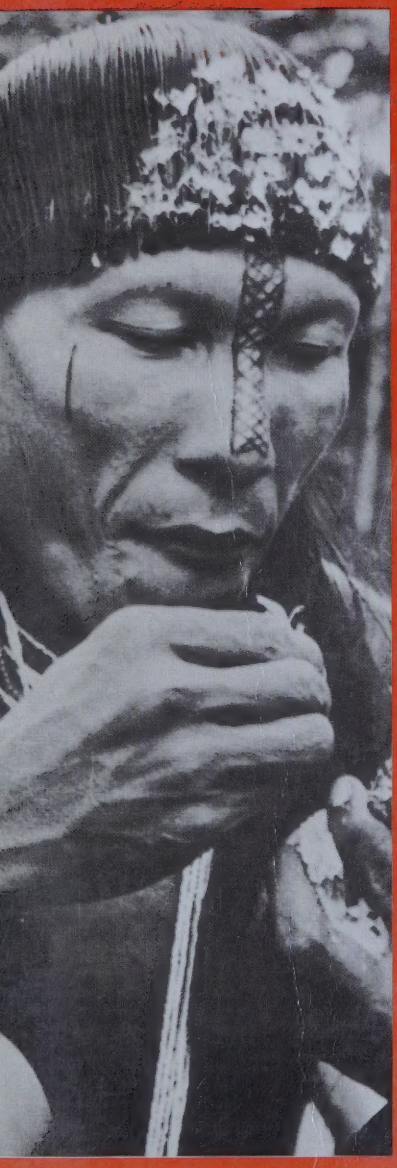
Seja um *colaborador efetivo*. Participe enviando informações e discutindo a elaboração do volume da Área que você conhece.

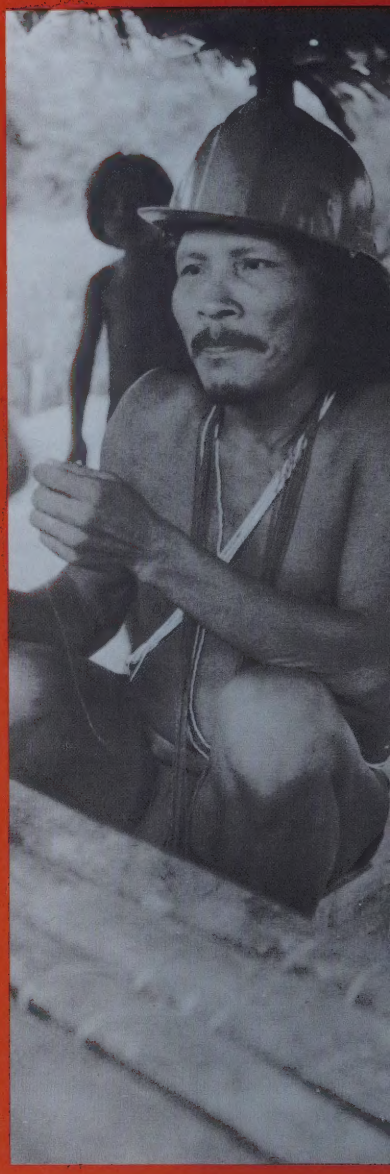
Acompanhe o andamento geral do Levantamento pelo *Boletim*.




MAPA GERAL DA ÁREA AMAPÁ/NORTE DO PARÁ
Povos Indígenas no Brasil, vol. 3 (1983)
ESCALA — 1 1 350 000
Sede municipal
Núcleo urbano
Aldeia
aldeia abandonada (recentemente
Posto FUNAI
PI/FUNAI desativado
Missão
Campo de pouso
Áreas de garimpos ativos
Hidroelétrica
Limite internacional
Limite interestadual
Rodovia planejada
Rodovia
Ferrovia
Área ocupada por Índios arredios
Área indígena demarcada
Área indígena delimitada
Área indígena (proposta de delimitação)
Ka — Karipuna.
P — Palikur
GU — Galibi do Uaçá
GO — Galibi do Oiapoque
G/Ka — Índios do Jumíná
Wp — Waiãpi
WA — Wayana-Aparai
Wa — Wayana
AJ — Aparai do Jari
T — Tiriyó
Kx — Kaxuyana
ÁREA DE OCUPAÇÃO DOS ÍNDIOS DO JUMINÁ
RESERVA GALIBI DO OIAPOQUE
St. Georges de l'Oyapock
Oiapoque
RESERVA DO UACÁ
Vila Velha
Calçoene
Amapá
Guiana Francesa
Suriname
Guiana
PARQUE INDÍGENA DE TUMUCUMAQUE
Perimetral Norte
BR-210
Província Mineral "Nova Carajás"
ÁREA OCUPADA POR ÍNDIOS ARREDIOS
ÁREA OCUPADA POR WAIÃPI ARREDIOS
ÁREA DE OCUPAÇÃO WAIÃPI COM PROPOSTA DE DELIMITAÇÃO/83
Floresta Nacional do Amapá (proposta)
Serra do Navio
ICOMI
ÁREA DE OCUPAÇÃO DOS APARAI DO JARI
MACAPÁ
Mazagão
Companhia do Jari
Almeirim
AMAZONAS
Prainha
Monte Alegre
Alenquer
Óbidos
Oriximiná
Província Mineral Mapuera
ÁREA INDÍGENA NHAMUNDÁ-MAPUERA
Cachoeira Porteira
Reserva Biológica do Trombetas
Floresta Nacional do Trombetas (proposta)
Roraima
Pará
Amazonas
Rio Trombetas
Rio Jari
Rio Oiapoque

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 054818916





ISBN 85-85017-01-5 obra completa
ISBN 85-85014-04-X volume 3